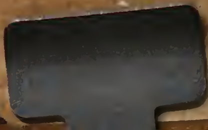

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
54 D
21



BIBLIOTECA
SCELTA
DI OPERE ITALIANE
ANTICHE E MODERNE

vol. 264

FRANCESCO SOAVE

OPUSCOLI METAFISICI.

ISTITUZIONI

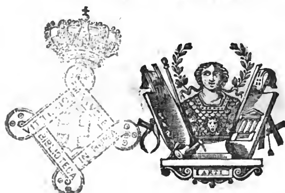
DI LOGICA, METAFISICA ED ETICA

DI

FRANCESCO SOAVE

VOLUME QUARTO

OPUSCOLI METAFISICI



MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXI.

AVVERTIMENTO.

I due primi opuscoli sulla Naturale Istituzione di una società e di una lingua, e sull'Istituzione di una lingua universale, pubblicati già da più anni, si vedran qui riprodotti con varj miglioramenti; e contenendo essi tutto quello di più essenziale, che appartiene alla Metafisica delle lingue, o alla Gramatica, forniranno quella parte che ancor mancava al compimento del piano generale di Metafisica, che nella prefazione alla medesima si è proposto.

La relazione di un maraviglioso sonnambolo, pubblicata essa pure nel 1780, sarà qui accompagnata da una storia del medesimo, che ai fatti in essa riportati servirà tutt' insieme di maggiore conferma e rischiaramento.

Le congetture intorno al modo con cui si scopre dall'anima l' esistenza de' corpi, che nella seconda edizione erano state qui aggiunte, nella presente saranno tolte, perchè già inserite al proprio luogo nella Metafisica.

D'un altro opuscolo in vece la presente edizione sarà accresciuta, vale a dire della filosofia di Kant esposta ed esaminata.

RICERCHE

INTORNO

ALL'ISTITUZIONE NATURALE

D' UNA SOCIETÀ E D' UNA LINGUA

E ALL'INFLUENZA DELL'UNA E DELL'ALTRA

SU LE UMANE COGNIZIONI.

PREFAZIONE.

Queste Ricerche son quelle stesse che, sebbene con titolo alcun poco diverso, promesse furono l'anno 1771 nella prefazione alla *Gramatica Ragionata della Lingua Italiana* (1). E trattene alcune variazioni, quelle stesse pur sono che dalla R. Accademia di Berlino, nella decisione similmente dello stesso anno, ebber l'onore del primo *accessit* (2).

Il quesito dell'Accademia avea due parti. I. *Se gli uomini abbandonati alle loro facoltà naturali sieno in grado per sè medesimi d'istituire un linguaggio.* II. *In qual maniera potrebbero pervenirvi.*

Ma siccome della possibilità di checchessia non rimane più luogo a dubitare ogni qual volta sieno ben dimostrati i mezzi con cui può eseguirsi, così alla seconda parte principalmente del quesito io mi sono attenuto, non lasciando tuttavia di rispondere di mano in mano, e nel corso dell'opera, e sul fine di essa, alle difficoltà che anche circa alla semplice e assoluta possibilità possono farsi.

Innanzi però di mostrare come possano gli uomini per sè medesimi istituire una lingua, egli era mestieri di far vedere come possano pure di per sè stessi istituire una società, senza di cui certamente quella non può formarsi. Quindi dall' istituzione di una società naturale io ho cominciate le mie Ricerche.

---

(1) In Parma presso i fratelli Faure.

(2) Furono colà spedite in una dissertazione latina con la divisa *Utilitas expressit nomina rerum.* Lucr. l. 5.

Che il linguaggio di una tale società colla medesima progressione dovesse pure andar crescendo, ella era cosa per sè manifesta. Ma restava a cercare per quali vie più naturali e più semplici e il numero de' suoi vocaboli successivamente potesse moltiplicarsi, e potessero stabilirsi di mano in mano le regole che l'essenza costituiscono di una lingua. Questa parte a prima vista sembrava la più difficile; ma con un attento esame delle lingue già note, e con una seria meditazione su la natura intima delle lingue, ella pure si è ridotta ad un' eguale semplicità se non forse maggiore ancor della prima.

Io avrei potuto esser pago di questo solo; ma l'influenza che la società e le lingue han su le umane cognizioni è troppo grande perchè io dovessi perdere l'occasione d'attentamente considerarla. Esaminato adunque prima lo stato a cui posson giugnere le facoltà e le cognizioni d'un uomo abbandonato a sè solo infino dal nascer primo, vale a dire d'un uomo senza società e conseguentemente senza linguaggio, io mi fo dopo a considerarlo in società, e parlante; e giunto anche soltanto all'istituzione de'nomi e de' verbi, io trovo in lui sviluppate perfettamente tutte le facoltà come in noi, capace lo trovo a recare già fin d'allora, ove agio egli avesse e motivi determinati, le sue cognizioni ad un altissimo grado.

A tal fine io ho assunta l'ipotesi di due fanciulli di sesso diverso abbandonati a sè stessi e cresciuti in un' isola deserta; e il vedere da essi nascere a poco a poco una società, nascere una lingua, e col progresso dell'una e dell'altra svilupparsi di mano in mano e perfezionarsi le facoltà, moltiplicarsi le cognizioni, formerà, io mi lusingo, un prospetto non disgradevole, nel tempo stesso che varie riflessioni e intorno alla natura e allo sviluppamento dell'umane facoltà e cognizioni, e intorno alla natura intima delle lingue non lasceranno di essere vantaggiose.

Malgrado questi motivi però, a fine di non moltiplicare inutilmente le opere su d' uno stesso soggetto, io mi sarei tenuto dal pubblicare le presenti Ricerche, se la Dissertazione del sig. HERDER, che meritamente fu coronata, e ch'è già uscita alla luce, fosse stata da esse meno dissimile. Ma oltrechè essendo in lingua tedesca non può in Italia esser intesa comunemente, io ho pur veduto dall' estratto che sui giornali n' è corso, che il piano da lui seguito è dal mio totalmente diverso. Sulla prima parte del Quesito ei sembra essersi trattenuto principalmente; laddove io per la ragione sovraccennata alla seconda principalmente ho creduto dovermi appigliare. Ei non discende a niuna ipotesi; io, fissata fin dal principio l'ipotesi di due fanciulli in un'isola deserta abbandonati, a questa continuamente m'attengo. Egli colla vastità del suo ingegno abbraccia il proposto argomento più in universale e più in astratto; io l'esamino più in particolare, e, se m'è lecito di così dire, più in concreto. Insomma le due Memorie, benchè s'aggirino sovra la stessa materia, possono tuttavia riguardarsi come due cose pressochè affatto diverse; e dove le mie Ricerche non abbian altra utilità, avran quella forse di supplire a ciò ch'egli ha tralasciato.

RICERCHE

INTORNO ALL'ISTITUZIONE NATURALE D'UNA SOCIETÀ E D' UNA LINGUA, E ALL' INFLUENZA DELL' UNA E DELL'ALTRA SU LE UMANE COGNIZIONI.

CAPO I.

Ipotesi di due fanciulli di sesso diverso abbandonati in un' isola deserta.

Varj fanciulli in varj tempi furon trovati fra i boschi. Uno ne fu sorpreso nell'Assia l'anno 1344 in compagnia dei lupi; un altro dell'età incirca di dodici anni fu trovato l'anno medesimo in Wetteravia; un altro di sedici fu scontrato fra una torma di pecore selvatiche nell' Irlanda verso alla metà del secolo XVII; un altro di nove fra gli orsi nelle selve della Lituania nel 1661; anche nel secolo XVIII uno ne fu scoperto presso ad Hamelen nella Sassonia, e una fanciulla presso a Zwolla nella provincia d' Utrecht. Veggasi intorno a ciò il sig. Koenig nel suo Schediasma: *De Hominum inter feras educatorum statu naturali, solitario*, e vi s'aggiunga la fanciulla arrestata presso Chalons nel 1731.

Or, se due di questi, dopo aver errato per lungo tempo solinghi, incontrati si fossero nella stessa foresta, che sarebbe egli avvenuto? Si sarebbono essi uniti? E se stati fossero di diverso sesso, e prodotti avesser de' figli, avrebbon essi con questi formata la società di famiglia? e questa società, cre-

scendo col tempo e moltiplicandosi, si sarebb' ella da sè medesima ingentilita? avrebbe da sè medesima inventate le arti? avrebbe istituita da sè medesima una lingua?

Ecco l'oggetto delle presenti ricerche, le più importanti in sè stesse e più utili per ben conoscere e misurare le forze dello spirito umano. Quel che egli si valga colle proprie facoltà, quel che influisca principalmente sul progresso delle sue cognizioni, per questo mezzo soltanto si può comprendere convenevolmente.

Due fanciulli pertanto di diverso sesso, cresciuti lontano da ogni consorzio degli uomini, sicchè non n'abbiano alcuna idea, come erano appunto i riferiti poc' anzi, supponiamo nella medesima solitudine, e per rimoverli vie più trasportiamoli coll'immaginazione in un' isola disabitata, e poniamoli quivi a principio separati anche l'uno dall'altro (1).

Eccoli adunque isolati affatto e solitari, erranti un qua, un là alla ventura fra i boschi. Il loro cibo sono le naturali produzioni della terra, e gli animali più deboli che arrivar possono ad uccidere. Una spelonca è il loro ricovero. Le loro armi son l'unghie e i denti, e forse un sasso e un bastone (2). Saziare la fame e la sete, fuggir le fiere o combatterle, andar vagando, riposarsi, vagar nuovamente sono le loro occupazioni. Tali erano appunto le occupazioni, tale era il genere di vita ne' succennati fanciulli, allora quando trovati furono nelle foreste. Ora vediamo primeramente quali esser debbano in questo stato le loro facoltà e cognizioni.

---

(1) Io non farò distinzione di genere nei loro nomi, se non quando il richiederà la precisione.

(2) Di questo pur valgonsi gli Orang-Outang. *Hist. génér. des Voyages, t. 5, p. 89.*

CAPO II.

Loro facoltà e cognizioni infinchè vivon divisi.

Che le umane cognizioni come da prima sorgente derivino dalle sensazioni, ella è cosa già troppo manifesta. Ma in una *sensazione* due cose sono a distinguersi: la *percezione* dell'oggetto da cui nasce l'impressione, e la *modificazione* che l'anima ne risente o piacevole o dolorosa. Alcune sensazioni non comprendono che la seconda parte soltanto, come son quelle della fame e della sete, perciocchè essendo tutte dentro di noi, non ci fan pensare a niun oggetto esteriore. Alcune altre non sembran comprendere che la prima, siccome avviene generalmente alla vista di un legno o d'un sasso, perciocchè questa vista, riuscendoci ordinariamente indifferentissima, non ci cagiona per sè medesima niun piacere nè dolor fisico. Altre finalmente producono al tempo stesso e la percezione dell'oggetto e la modificazione interiore dell'anima, come succede allor quando in una vivissima luce fissiamo gli sguardi, poichè al medesimo tempo che sentiamo il dolore abbiamo anche la percezione della luce. Questo doppio effetto molte volte è in noi prodotto da una sensazione composta: così, toccando la neve, io ho al tempo stesso la sensazione del freddo che mi cagiona dolore, e la sensazione della resistenza che mi fa conoscere la presenza di un corpo esteriore. Altre volte a produrlo concorrono al tempo stesso più sensi; così fiutando un'erba od un fiore, mentre sento il piacer dell'odore, la vista mi offre la percezione dell'oggetto ond'esso viene. Altre volte finalmente il doppio effetto nasce dalla associazione dell'idee; per tal maniera la vista di un pezzo di pane, che ad un famelico si presenti, sommamente il diletta, perchè al tempo stesso l'idea

in lui risvegliasi che la sua fame ne sarà ristorata, e la vista d'una serpe, che ne si avventi, ci fa orrore, perchè l'idea ci risveglia del morso e del veleno.

Ciò premesso, egli è chiaro che i nostri due selvaggi debbon fissarsi principalmente su quegli oggetti che destar sogliono una più viva sensazione di piacere e di dolore. Gli obbietti che eccitano una semplice percezione non posson avere sopra di loro che una debolissima forza. Nè la ragione è purdifficile a concepirsi. Occupati continuamente a provvedere ai bisogni della vita, a saziare la fame e la sete, a difendersi dalle bestie, dal caldo, dal freddo, dalle piogge, da'venti, a schifare in somma i dolori a cui sono di continuo esposti, e a goder de'piaceri che più agevolmente lor si presentano, quale interesse aver possono per oggetti affatto indifferenti?

La loro attenzione adunque da quei soli principalmente deve esser rapita che recano maggior piacere o dolore, e da quei soprattutto che coi bisogni della vita hanno più intima relazione.

E siccome l'attenzione si è quella per cui l'idee insieme congiungonsi, e congiunte nella memoria si imprimono, così la loro *memoria* non potrà abbracciare che queste idee unicamente.

Ma due specie di *memoria* notar si debbono, l'una *dei segni* e l'altra *delle idee*. La memoria dei segni è la più estesa, perciocchè è assai più agevole il richiamare i segni delle idee che non l'idee medesime, spezialmente ove trattisi d'idee astratte, o di quelle idee che non presentano niuna immagine, come sono quelle dei sapori, degli odori, ecc., che impropriamente pur chiamansi *idee* (1). Mancanti dei segni i nostri selvaggi, mancheranno del principale soccorso della memoria, il che ognun vede

(1) È che noi perciò nella Logica e Metafisica abbiamo in vece distinte col termine di *nozioni*.

quanto ne debba ristringere ancor di più e circoscrivere la capacità.

Ma ella dovrà essere limitatissima per un altro capo eziandio, ed è che le congiunzioni d' idee si faranno in loro quasi tutte fortuitamente, nè molto potran valersi di quell' altra facoltà che si chiama *riflessione*.

Due specie di riflessione si hanno pure a distinguere: l'una è quando l' attenzione da noi si dirige spontaneamente a qualche oggetto, o da un oggetto ad un altro si trasferisce; e questa può appellarsi *riflessione attiva*; l'altra quando l'attenzion nostra senza una previa determinazione della nostra volontà è rapita ora da un oggetto, ora da un altro, secondo che essi in noi destano una più viva sensazione; e questa si può nominare *riflessione passiva*.

Or della prima specie di riflessione i nostri selvaggi useran certamente o assai di rado, o non mai; perciocchè la loro attenzione, siccome abbiamo avvertito, sarà quasi necessariamente rapita di mano in mano da quegli obbietti che maggiore sensazione in lor desteranno; e quindi scarsissimo in loro dovrà essere ancora per questa parte il numero delle idee.

Ma non abbiamo finora parlato che dell' idee sensibili. Che sarà dell' idee intellettuali, cioè delle universali ed astratte? Piacemi qui riferire in prima ciò che ne dice ROUSSEAU, nel suo *Discorso sopra all'origine e ai fondamenti dell' ineguaglianza che regna fra gli uomini* (1). « Le idee generali, dice egli, non si posson nell' animo introdurre che col soccorso delle parole, e l'intelletto non le apprende che per via di proposizioni. Questa è una delle ragioni, per cui gli animali formar non si possono sì fatte idee, nè acquistare giammai la perfettibilità.

(1) *Discours sur l'orig. et les fondem. de l'inegal. parmi les hommes.* I. Part.

che ne dipende. Quando una scimia va senza esitare da una noce all'altra, crederem noi ch' ella abbia l'idea generale di questa specie di frutto, e che paragoni il suo archetipo a questi due individui? No senza dubbio: la vista dell' una di queste noci richiama alla sua memoria le sensazioni che ha ricevuto dall'altra, e gli occhi suoi modificati d'una maniera particolare al suo gusto già annunziano la modificazione ch'ei n'è per ricevere. Ogni idea generale è puramente intellettuale. Per poco che l'immaginazione vi si frammischi, l'idea diviene tosto particolare. Provatevi a rappresentarvi l' immagine di un albero in generale, voi non ne verrete giammai a capo: a vostro malgrado converrà vederlo o picciolo o grande, o raro o folto, o chiaro o scuro; e se dipendesse da voi il non vedervi se non ciò che in ogni albero si ritrova, questa immagine non rassembrerebbe più ad un albero. Gli esseri puramente astratti si veggono nel medesimo modo, o sia non si concepiscono che pel discorso. La sola definizione è quella che vi dà la vera idea del triangolo: tostochè uno ne figurate nell' animo vostro, egli è un tal triangolo e non un altro; e voi non potete a meno di renderne sensibili i segni e colorato il piano. Conviene adunque enunciare delle proposizioni, conviene adunque parlare per aver delle idee generali. »

Io non so però in primo luogo, se ROUSSEAU abbia tutta la ragione di asserire che: *le idee generali non si possono nell' animo introdurre se non col soccorso delle parole*; che *l'intelletto non le apprende se non per via di proposizioni*; che *la sola definizione ci dà la vera idea del triangolo*; che *per aver dell' idee generali conviene enunciare delle proposizioni, conviene parlare*: nè so puranche se sia vero, *che ogni idea generale è puramente intellettuale, e che, per poco che l'immaginazione vi si frammischi, l'idea diviene tosto particolare.* Per ben

comprenderlo conviene esaminare la cosa diligentemente.

Che fa egli un fanciullo, quando comincia ad acquistare l'idee universali? Egli ode più volte a diversi individui d'una medesima specie darsi il medesimo nome, ei vede nello stesso tempo in tutti questi individui un certo numero di qualità affatto simili; considera separatamente queste comuni qualità, ne forma un aggregato, lo lega al nome più volte inteso, e per tal modo avviene poi che, ogni qual volta di questo nome si risovviene, o l'ode da altri ripetere, si risovviene eziandio dell'aggregato di qualità che v'ha annesso. Per acquistare adunque le idee universali non è d'uopo altrimenti nè di definizione, nè di proposizioni: basta l'esame delle qualità che convengono a più individui e un segno a cui connetterne l'aggregato.

Or è da vedere se questo segno abbia ad essere necessariamente una parola. Quando io penso all'idee di *albero*, talora ho presente semplicemente l'immagine di un albero, talora insieme con queste immagini ho presente anche il nome, e talora il nome solo. In tutti e tre i casi però io ho l'idea universale di *albero*, ho la memoria cioè di quell'aggregato di qualità che in tutti gli alberi ho trovate comuni. E' dee notarsi di più, che quando l'immagine mi si presenta (il che accade quasi sempre o abbia presente il nome, o non l'abbia) io non veggo in quella sulle prime che un certo contorno più universale, dirò così, e indeterminato; veggo un tronco, veggo un fogliame, qualche volta vi veggo dei rami e nulla più; non veggo insomma che quel che esprimono i pittori, quando vogliono rappresentare degli alberi in lontananza, senza effigiare piuttosto un albero che un altro: insomma io veggo piuttosto ciò che agli alberi comunemente conviene che un albero determinato.

Or s'io non avessi il nome *albero*, non potrei io

legare a quest' immagine l'aggregato di qualità che a tutti gli alberi appartengono? non potrebbe quest' immagine servir di segno, onde l'idea universale di *albero* richiamarmi? E perchè no, se ella fa attualmente questo medesimo ufficio ogni qual volta da sè sola mi si presenta? Ma ella è un'immagine particolare; io non posso a meno di veder l'albero in quest' immagine o piccolo o grande, o raro o folto, ecc. Egli è vero; ma in quest' immagine io non veggo niuna proprietà che caratterizzi un albero di una specie piuttosto che di un'altra, io non veggo che le qualità comuni a tutti gli alberi. E quando anche vi scorgessi delle proprietà appartenenti ad una specie particolare, che importerebbe, quando questa immagine mi conducesse, come mi conduce di fatto, a pensare agli alberi in generale?

Convien adunque far qui una distinzione, e separare *idea universale* da *nozione universale*. Il vocabolo *idea* significa propriamente una immagine. Qualora adunque la cognizione delle qualità comuni ad una classe mi si presenterà insieme con una immagine che mi raffiguri queste qualità più generali, io dirò di avere un' *idea universale*. Quando questa cognizione non sarà accompagnata da alcune immagini, ma solamente da un segno arbitrario, a cui le qualità generali di una classe sieno state congiunte, io non dirò d' avere che una *nozione universale*.

Posta questa distinzione, le nozioni universali convenire non possono se non a chi ha l' uso dei segni: le idee universali all' incontro possono convenire anche a' nostri selvaggi.

Il numero delle idee universali ciò non ostante non potrà essere in loro che ristrettissimo, 1.° perchè di varie classi non si può avere che la nozione universale semplicemente, perciocchè non rappresentano niuna immagine; 2.° perchè essi non potranno generalizzare se non l'idee di quelle classi,

a cui la loro attenzione sarà dai loro bisogni particolarmente determinata; 3.° perchè i nomi, sebbene non sempre assolutamente necessarj, son sempre però di un soccorso grandissimo per fissare le medesime *idee universali*, e di questo soccorso i nostri selvaggi finor mancheranno.

Per ciò che riguarda l'*idee astratte*, incominciando dalle semplici, egli è certo che niuna qualità esiste fuori del suo soggetto, e che niuna qualità noi possiamo rappresentarci, senza rappresentarci insieme un soggetto in cui ella esista, nel qual caso l'idea sembra essere non più *astratta*, ma *concreta*, come dicono i logici. Contuttociò quando io penso, per modo d' esempio, al color bianco, ora ho presente soltanto il termine *bianco* o *bianchezza*, ed ora insieme all' animo si presenta una superficie indeterminata colorita di bianco. Or nella prima maniera certamente l' idee astratte non potranno aversi dai nostri selvaggi ancor privi d' ogni linguaggio, ma ben potranno nella seconda. Scarsissime però in loro saranno anche per questa guisa; giacchè non v' ha dubbio che i vocaboli son di grandissimo ajuto per meglio fissare le qualità che s'astraggono dalle altre, e meglio e più distintamente richiamarle al pensiero; ajuto del quale essi tuttor mancheranno interamente.

Che se scarsissime in lor saranno l' idee astratte semplici molto più il saran le composte, che maggior bisogno han de' vocaboli per legare insieme le varie idee che si congiungono. E vie più scarse ancora, e forse nulle saranno le nozioni astratte e semplici e composte delle qualità che non presenano immagine.

Ma dell' idee basti quel che abbiam detto fin qui, e passiamo ora a toccare alcuna cosa brevemente intorno al loro paragone da cui risulta il *giudizio* e il *raziocinio*.

I giudizj s' aggirano o sopra l' esistenza di una

qualità in un oggetto, o sopra alle relazioni di una qualità o di un oggetto con altri. Questi giudizj altri sono *reali* ed altri *impliciti*. Io chiamo *giudizio reale* quello in cui si esaminan prima separatamente le due idee che si debbono o unire o disgiungere, e non si afferma se non dopo di quest'esame la loro convenienza o disconvenienza. Chiamo *giudizio implicito* una semplice congiunzione di idee non preceduta da quest'esame distinto; dico solamente *una congiunzione d'idee* perchè i *giudizj impliciti* non posson essere che *affermativi*, conciossiachè i *giudizj negativi* richieggon sempre un espresso paragone delle due idee che si hanno a disgiungere.

Presso di noi i giudizj reali sono ordinariamente altrettante proposizioni mentali composte come le verbali di soggetto, verbo e attributo. Perciocchè nell'atto, a cagion d'esempio, che osservando un quadro di Rafaello o del Correggio, io lo giudico bello, dico anche espressamente fra me medesimo: *Egli è bello.* Non così sono i giudizj impliciti. Non essendo questi preceduti da niun esame distinto delle due idee che si congiungono, non son nemmeno accompagnati da niuna proposizione mentale: così al veder della neve l'idea di questa sostanza con quella del color bianco spontaneamente mi si congiunge senza ch'io le consideri separatamente l'una dall'altra, e ne formi la proposizione mentale: *La neve è bianca.*

Or da' nostri selvaggi egli è certo che niuna proposizione mentale potrà formarsi, non avendo essi peranche l'uso delle parole. Contuttociò rispetto all'indentità o diversità degli oggetti potranno essi formar de' giudizj reali per altro modo. Vedendo un albero già veduto altre volte, potran confrontare l'idea attuale con quella che è loro risvegliata dalla memoria e conoscere che l'albero è lo stesso. Vedendo un salce ed un pino contemporaneamente, potran paragonare l'uno coll'altro, e discernere

che son diversi ed anche che son tra lor disuguali. Ma questi giudizj son di pochissimo uso. E di vero, qual cognizione interessante si può mai da essi ritrarre? I più utili sono quelli che riguardano le qualità esistenti negli oggetti, e le loro più intime relazioni, quelli che degli oggetti ci fan conoscere la natura. Ma circa alle relazioni, massimamente le più astratte, essi non potranno formare niun giudizio nè reale nè implicito, perchè mancando di segni mancheranno delle nozioni medesime di queste relazioni. Circa alle qualità che consistono negli oggetti, non potran essi formare per lo più che dei giudizj impliciti. Acciocchè formassero de' giudizj reali converrebbe che avesser prima distintamente o l'idea o la nozione astratta delle qualità che confrontare si debbono coll' idee degli oggetti. Ma di nozioni astratte noi abbiamo veduto che niuna essi potranno averne; e il numero dell' idee astratte sarà anche egli presso di loro limitatissimo. I loro giudizj adunque in questa parte non si ridurranno che a semplici congiunzioni d' idee, e queste pure non riguarderanno che l' idee delle qualità più sensibili.

Il *razioncinio* si può anch' esso dividere in *reale* ed *implicito*. Il *raziocinio reale* importa il paragone reale di due giudizj da cui un terzo ricavasi; e questo paragone difficilmente può farsi da chi non ha l'uso de' segni con cui determinare distintamente tutte l' idee che debbonsi confrontare fra loro. Il *raziocinio implicito* non è che un effetto della congiunzione dell' idee e della immaginazione. Alla vista improvvisa di un serpente che mi sia presso, io mi do immantinente alla fuga. È forse questo in conseguenza d' un raziocinio reale ch' io faccia che il serpente può avvelenarmi, che il veleno può cagionarmi la morte, ecc.? S' io volessi trattenermi a fare un simile ragionamento, io sarei forse già avvelenato innanzi di trarre la conseguenza che fuggir debbo il veleno. La mia fuga adunque è un

effetto della congiunzione di varie idee risvegliatemi tutte al tempo stesso dalla immaginazione. Già da gran tempo l' idea del serpente s' è in me congiunta con quella del veleno e della morte; al presentarsi dell' una l' immaginazione incontanente le altre due pur m' offre: queste m' eccitano subitamente il terrore di cui è effetto la fuga. Or di simil natura saranno per lo più i raziocinj ancora de' nostri due selvaggi.

Queste sono a un di presso le facoltà e le cognizioni che posson eglino avere infin che vivon divisi. Vediamoli ora uniti.

CAPO III.

Loro unione, e stabilimento della società di famiglia.

Erranti qua e là fino ad ora dove il bisogno o dove il caso li guida, senza trovar mai niuno che lor somigli, eccoli finalmente per la prima volta incontrarsi. Al ravvisare che fanno amendue un oggetto a lor simile, la sorpresa è in essi il primo effetto: amendue s' arrestano a riguardarsi l'un l'altro. Il piacere però di una vista sì nuova, il piacere di osservare scambievolmente la somiglianza che fra lor passa, fa a poco a poco succedere alla sorpresa la gioja. Ma questa in sul principio è dal timore frenata: non ben peranco l' uno dell' altro si assicurano: l' uno non osa nuocere all' altro, ma neppur osa fidarsene. Contuttociò lentamente s' accostano; la stessa dubbiezza che tien sospesi amendue, fa intanto che amendue comincino a prendere maggior fidanza, che amendue conoscan non esser l' uno disposto ad offender l' altro. Alla fine il timore dileguasi, l' allegrezza si spiega liberamente, un alto grido ne è l' effetto e l' indizio, s' abbracciano, s' accarezzano. Due cagnolini allevati separa-

tamente, tolti amendue per tempo alle poppe della lor madre, sicchè non possano conservarne memoria, tenuti in luogo ove non abbiano mai veduto niuno della loro specie, ma dove possano aver appreso a temere d'altrui, la prima volta che s'uniranno si vedran contenersi presso a poco al medesimo modo.

Uniti una volta non così presto verranno a disgiungersi. Il piacere d'aver un compagno, il piacere d'accarezzarsi sarà a principio bastante vincolo per conservare la loro unione. Ognuno sa quanto i fanciulli amino d'intertenersi a giuocolare co' loro pari (1). Le bestie medesime ognuno vede quanto godono di conversare e d'accompagnarsi co' loro simili. La noja della solitudine per sè sola ha troppa forza per farci amare la presenza di un compagno: e quindi veduto abbiamo che i fanciulli trovati fra i boschi, non potendo con altri, colle pecore selvatiche e fin coi lupi e cogli orsi s'accompagnavano.

Tuttavia mille accidenti far possono che si disgiungano. Basta che un dall'altro incautamente si allontani perchè si vengano a smarrire. Che avverrà egli in questo caso? Le bestie che si allevano nella società, poco sensibili sembrano in separazioni siffatte. Malgrado il piacere che hanno di star insieme, agevolmente pur si dividono, e divisi che sono gran molestia non mostrano di risentirne nè gran premura di riunirsi. Ma il loro esempio non può qui valere a trarne alcuna induzione, troppo sono dissimili le circostanze perchè vi possa aver luogo l'analogia. Un cane che dopo aver per qualche tempo con un altro scherzato, da lui si stacca troppo facilmente, ritrova ad ogni passo con chi poterne compensare la perdita. Dall'altro canto il breve spazio ch'ei si trattiene con ciascheduno, e il cangiamento

(1) *Gestit paribus colludere*, dice Orazio dell'indole de'fanciulli nella sua Arte Poetica.



continuo non lasciano che la sua affezione per alcuno si determini vivamente. Questa pure è troppo divisa cogli uomini che per lui formano in certo modo una nuova società; anzi il padrone per ordinario è quello appunto a cui più fortemente che a tutt' altri la sua affezione è determinata.

Volendo pure adunque ricorrere ad un esempio, un cane si osservi che in luogo ignoto abbia smarrito il padrone. Quale non è il suo affanno, quale la sua inquietudine? Per ogni parte egli corre ansioso a ricercarlo. Chiamato da altrui o non sente o non bada. I suoi simili in cui s'abbatte, sono tutti per lui divenuti o ignoti o indifferenti. Per rintracciare l'orme perdute tutta mette egli in opera l' intensione di quel senso che ha avuto più perspicace dalla natura. L'agitazione, l' anelito, i flebili latrati sono intanto testimonj continui del suo dolore; nè questo cessa finchè al perduto padrone non giunge a riunirsi.

Una debole immagine si è questa di ciò che far debbono i nostri due selvaggi. Debole io dico, perchè i motivi di risentir vivamente il dolore di questa perdita esser debbono in loro assai maggiori. Smarrito il padrone, il cane non trovasi perciò isolato. Mille altri da per tutto egli incontra disposti ad accoglierlo e accarezzarlo, e spezialmente ov'egli o per la bellezza o per l' abilità si distingua. La società de' suoi simili mai non gli manca. Ma i nostri due selvaggi separati l' uno dall' altro si trovano nuovamente sepolti nell' orrore d' una total solitudine. Ognuno sa che la gravezza de' mali mai non si prova sì fortemente come quando gustati si sono i beni opposti. Or dopo aver goduto il piacere della società, piacere per loro tanto più dolce, quanto arrivato più nuovo e più inaspettato, il vedersi nuovamente isolati, vedersi disgiunti dal quel solo essere che han trovato finora a lor somigliante, e in cui solo tutta è concentrata la lor affezione,

che crudele tormento non debb'egli esser mai? Chi può adunque dipingere il loro affanno, l'inquietudine loro, la lor premura nel ricercarsi; chi esprimere l'eccesso e il trasporto di giubilo nel momento felice in cui verranno ad incontrarsi novellamente?

Dopo questo secondo incontro non sarà così facile una nuova disunione. Troppa premura avranno amendue di tenersi congiunti, e, dove pur qualche volta arrivino a smarrirsi di vista, un grido tosto alzeranno che, espresso a principio naturalmente dal dolore, passerà poscia col tempo ad esser un segno con cui richiamarsi (1). Ove ancora si venissero a perdere nuovamente non sarà più difficile il nuovamente pur ritrovarsi. Ricorrendo le vie che hanno insieme trascorso, ritornando al luogo ove insieme han soggiornato, potranno presto venirne a capo. Anzi questo farà appunto che, dove forse dapprima errando continuamente, si ricoveravano poi nei tempi procellosi, e si riposavan la notte nel primo antro in cui s'abbattevano, ora uno stabilimento ne sceglieranno ove fissare il lor comune soggiorno. Le fiere selvagge han tutte anch'esse una tana, ove fissamente dimorano.

Ma infino ad ora altro motivo non abbiamo recato della loro società che il sol piacere di star congiunti. Da questo infatti deve ella incominciare. Incominciata però che sia, un altro motivo ben presto s'aggiungerà a mantenerla, e sarà l'interesse. In qual modo potranno essi imparare a giovarsi scambievolmente il vedremo nel Capo seguente. Quanti poi sieno i bisogni in un selvaggio, in cui gli può essere l'altrui soccorso o utile o necessario, ognun lo scorge di per sè stesso. Quanto adunque questo soccorso scambievole valer non deve a vie più raffermare e stringere la loro unione? Le bestie

(1) Esamineremo nel Capo V. come questo potrà avvenire.

medesime conoscon questo vantaggio; e quindi è che i daini, i conigli, i castori, le scimie, gli elefanti e molt'altri conservan anch'essi ne'boschi una certa società (1).

Ma il vincolo, che più fortemente di ogni altro legar li deve, si è quel dell'amore. Su questo punto non è mestieri l'estendersi lungamente. Gli effetti ch'esso produce in chi pur vive in una numerosa società, ben ci fanno argomentare abbastanza quale forza egli aver debba a mantenere costantemente, e perpetuare l'unione di due persone selvagge, che sole della loro specie abbandonate si trovino in un' isola deserta.

Che sarà poi quando venga a nascer loro il primo figlio? Quest'epoca sarà quella che al tempo stesso e l'ultimo nodo aggiugnerà alla loro società particolare, e darà principio ad una nuova società più estesa, cioè alla società di famiglia. L' amor della madre si spiegherà tutto subitamente verso del nato bambino. Tutti sono portati naturalmente ad amare le cose proprie: e come potrà ella non amare un essere che tuttavia considera come una parte di sè medesima? L'impulso del latte e il dolore che ne risente, l'ammaestreranno ben tosto a presentare al bambino le poppe: e, venendo ella, mentre lui nutre, a sollevare sè medesima, quanto non dovrà il suo amore per questo capo purauche aumentarsi?

Rispetto al padre, egli certo non saprà forse a principio quanto abbia contribuito alla produzione di questo nuovo essere. Ma un uom si consideri che, fuori della sua compagna, non abbia veduto mai niun ente a sè simile, e che or lo vegga per la prima volta, e il vegga nato da lei. Qual non debb'essere il suo stupore, quale l'attenzione, qual l'allegrezza, qual sentimento di teneri affetti non

(1) Veggasi quel che ne dice BUFFON nella sua Storia Naturale.

deve in lui risvegliarsi? Sospeso a questa vista sì inaspettata e sì dolce ei fissamente lo guata, ne osserva i moti, n'ascolta i vagiti. L'anima sua impaziente tutta si sente portata verso all'oggetto che lo rapisce; ei se lo reca in su le braccia, lo stringe al petto, lo bacia. La madre intanto, spettatrice di una scena sì tenera, non sa esserne spettatrice oziosa: la sua gioja raddoppiasi al veder quella del suo compagno. Una dolce gara qui nasce d'amore e di carezze; alternansi i baci, s'alternano gli abbracciamenti alla tenera prole; l'espansione del giubilo non ha più limiti in amendue. Un cuor sensibile già da sè stesso si fa presente a questo spettacolo sì affettuoso. Or dopo questo chi potrà dubitare che le sollecitudini e le premure pel tenero figlio non abbiano ad esser comuni ad amendue? Chi potrà dubitare che questo nuovo legame non abbia a tenerli più fortemente congiunti infino a tanto almeno che il picciol figlio abbia bisogno de' lor soccorsi?

Ma ognuno sa quanto tardi la natura in un fanciullo a svilupparsi e invigorirsi, e per quanto tempo gli sia mestieri dell' assistenza de' genitori. Or non potrebbe in questo tempo venirne a nascere un secondo, e innanzi che il primo fosse pur giunto all'età di due anni non potrebbe nascerne ancora un terzo? I motivi adunque della loro unione andrebber sembre moltiplicandosi, e, non cessato peranche il primo, un altro ne verrebbe sopraggiungendo.

Ma il padre è egli probabile che non abbia mai a sospettar nulla della parte ch'egli ha alla produzione di questi figli? L' osservazione degli effetti, che all'accoppiamento e al concepimento succedono, l'osservazione degli effetti che per la stessa cagione negli altri animali si manifestano, potrebbe certo istruirlo. Or quando egli giugnesse pur finalmente a conoscere che il loro essere da lui ancora dipende,

quando giugnesse a ravvisarli, o sospettarli almeno come cosa sua propria eziandio, quanto non verrebbe a crescere in lui e l'amore e la premura per esso loro? Potrebbe egli aver cuore d' abbandonarli finchè li vedesse bisognevoli del suo ajuto? E quando è egli questo tempo in cui possa un fanciullo provvedere a'suoi bisogni per sè medesimo senza soccorso d'altrui? Prima de' tre o quattro anni non già. Innanzi a quella età ognun vede quanto siano ancora deboli ed impotenti, massimamente per resistere a'pericoli, e provvedere a'bisogni d'una vita selvaggia.

Ma supponiamo che il primo figlio sia già a quest'età pervenuto, e prendiam ora ad esaminare quello che avvenir debba di lui. Si staccherà egli tosto da'suoi genitori? E perchè mai? In esso loro egli trova chi ha provveduto fino a quel tempo ai suoi bisogni, e tuttavia seguita a provvedervi: perchè abbandonarli? Egli ha forse di già veduto più volte quanta forza sia necessaria per resistere alle bestie feroci, e per uccidere le men feroci ancora, onde cibarsene, forza che all'età di quattro anni ei non può certo sentire in sè medesimo: perchè esporsi al pericolo di restar loro preda? Il timore noi veggiamo quanto sia grande generalmente in tutti i fanciulli, appunto perchè conoscono la lor debolezza: e questo timore dovrà esser maggior nel nostro picciol selvaggio, se mai, come pure non è difficile, si sarà egli veduto talvolta inseguito da alcuna fiera, nè avrà potuto a lei sottrarsi che in seno correndo a'genitori.

Oltracciò vogliamo noi ch'ei non senta niun principio d'amore per quelli con cui è vivuto fino a quell'ora, e a cui tutto egli deve? Quand'anche non conoscesse la gratitudine, che pure si fa sentire sì vivamente in ogni anima non peranche corrotta da' vizj, il solo amor proprio lo deve costringere ad amare chi seguita attualmente a beneficarlo. Os-

serviamo le bestie medesime. Che viva e costante affezione non mostran esse per quelli che le alimentano? Sia istinto, sia abito, sia qualunque si voglia di ciò il motivo, che il farne quistione or non importa, vorremo noi riputare un fanciullo, perchè selvaggio, da tanto meno di un cavallo o d'un cane? Non è dunque naturale per alcun modo ch' ei voglia per sè medesimo da' genitori suoi dispiccarsi.

Converrebbe che questi a forza il discacciassero, o, quand'egli non se ne avvedesse, fuggendo l'abbandonassero. Ma questo è egli più naturale? Perchè scacciarlo? Un figlio, il primo frutto della loro unione, l'oggetto fino a quel punto delle loro sollecitudini, de'loro amori, come abbandonarlo tutto ad un tratto? E perchè? Quanto più ei va crescendo in età, tanto meglio comincia a provvedere per sè medesimo a'suoi bisogni, e tanto meno per conseguenza ei resta a carico de' genitori; anzi si mette sempre più in grado di giovar loro, di divider con essi la cura de' minori fratelli, di ricambiarli insomma delle premure per lui usate. Perchè han dunque a scacciarlo, o abbandonarlo?

Non v'ha altro modo, con cui il proposto fanciullo si possa da' genitori dividere, se non un caso che lo faccia smarrire. Ma in questo caso medesimo la premura scambievole di ricercarsi farà che presto si riuniscano, e la memoria o dei beni perduti, o de'mali sofferti in tempo della loro separazione li farà tutti più accorti a tenersi meglio congiunti.

Per non sospendere, od interrompere le cominciate ricerche noi abbiamo accompagnati i nostri due selvaggi fino allo stabilimento della società di famiglia. Ma questa società non potrà stabilirsi, nè conservarsi senza l'uso di qualche segno con cui si possano manifestare scambievolmente i loro bisogni. Or questi segni quali saranno, e come potranno per loro istituirsi?

CAPO IV.

Delle voci e dei gesti naturali, e della maniera con cui potranno divenire artificiali.

I segni con cui può un uomo scoprire all'altro i suoi bisogni sono di due maniere: altri nascono dalla natura medesima, e diconsi *naturali*; altri dipendono dall'artificio di chi gli adopera, e si chiamano *artificiali*. I primi non sono che gli effetti stessi meccanici che accompagnano i sentimenti interni dell'animo, come il tremore e la pallidezza nello spavento, le grida e le lagrime nel dolore, il riso e il tripudio nell' allegrezza. Questi si manifestano incontanente da sè medesimi anche nei fanciulli appena nati, principalmente le grida ed i gemiti che accompagnano il dolore (1). Questi sono comuni alle bestie ancora, principalmente il tremore, le grida ed il tripudio.

Ma questi segni medesimi divenir possono artificiali qualora quegli che ne fa uso non gli adoperi per mero effetto meccanico della natura, ma con avvertenza e riflessione. Ciò avvenir suole di fatto in tutti i fanciulli comunemente. A principio essi gridano, e si lamentano, costretti unicamente dalla forza del dolore, senza che pensino con questi segni ad esprimer nulla, anzi senza saper neppure che cosa alcuna si possa per loro esprimere: ma appresso cominciano a valersene avvertitamente per manifestare le loro noje e i lor dolori a fine d'esserne sollevati; e ciò arrivano a far le bestie eziandio. Ma e gli uni e le altre non posson farlo se non dopo aver imparato coll'esperienza che per via

(1) Le lagrime, secondo Buffon, non cominciano se non dopo i quaranta giorni. *Hist. Nat. in quarto, t.* 2, *pag.* 451.

di questi segni s'ottiene l'altrui soccorso. Allora soltanto le idee del dolore, de' segni e del sussidio ricevuto s'uniscono insieme; allora solo addiviene che, rinnovandosi il bisogno, e risvegliando l'immaginazione al tempo stesso l'idee de' segni e del soccorso per loro mezzo ottenuto, si replichin quelli per aver questo novellamente.

Ma come mai potrà ciò avvenire ne'due proposti selvaggi? Egli è mestieri che sieno prima da qualcheduno soccorsi. Ma da chi posson esserlo se non si soccorrono fra di loro scambievolmente? E come può l'uno soccorrer l'altro se non n'intende prima i bisogni, se non intende cioè, che quei movimenti che in lui vede, che quelle grida che da lui sente, son tanti segni che manifestano il bisogno che lo tormenta? Ma questo come può egli intendere innanzi di sapere ancora che niun bisogno si possa esprimere con nessun segno, innanzi di aver nemmanco l'idea di segno?

Tutto ciò a prima giunta sembra difficilissimo a potersi spiegare, ma ogni difficoltà si dilegua ove la cosa si consideri maturamente. Sebbene nè l'uno nè l'altro abbia peranco imparato a far uso de'segni artificialmente, sebben nè l' uno nè l'altro abbia forse riflettuto peranco che, quando ei trovavasi addolorato, le grida, i lamenti, le lagrime erano tanti segni che discoprivano il dolor suo, sanno però amendue che queste grida e questi lamenti sono soliti ad accompagnare il dolore; essi l'hanno di già imparato amendue colla propria esperienza, e in amendue l'idea del dolore si è già congiunta di modo coll' idea di questi effetti naturali che l'una non può risvegliarsi senza dell'altra. Qualora adunque l'uno di essi vedrà nell'altro questi effetti naturali, non potrà a meno d' intendere che egli deve essere addolorato.

Ma le grida, il pianto, i lamenti accennan bene che uno sente dolore, ma non ne mostrano la ca-

gione. Non potrà adunque l'uno soccorrer l'altro, se non intende anche il motivo che l'addolora. E da che potrà egli comprenderlo?

Dalle circostanze medesime spesse volte ei si fa manifesto. Supponiamo che uno di loro sia caduto in una fossa, da cui non valga per sè medesimo a rilevarsi. Ei piange, ei grida, ci si travaglia da ogni parte, cerca da per tutto di aggrapparsi, fa tutti gli sforzi per uscirne. Come può il compagno non avvedersi ch'ei desidera uscire di quella fossa, che questo è il suo bisogno, questo il motivo del suo dolore? Or, tutto questo vedendo, si starà egli ozioso a riguardarlo senza cercar di soccorrerlo? Ciò non è naturale. Egli è vero che non sentirà la compassione che nasce dall' abitudine, perchè non ha ancora conversato cogli uomini; non sentirà quella che nasce dall'interesse, perciocchè non può ancora riflettere che il soccorso, ch'ei presterà presentemente al compagno, gli sarà in altra occasione da lui ricambiato; ma sentirà bene quella compassione che nasce dalla natura. Mi spiego. Qual è il primo effetto che in noi produce l'aspetto de' mali presenti d'un uomo addolorato, benchè egli non ci appartenga per conto alcuno, benchè egli ci sia ignoto? Egli è quello di risvegliarci in confuso la memoria de'mali che abbiam sofferto noi stessi, di eccitarci per conseguenza un certo fremito nello spirito, di fare che senza quasi avvedercene ci mettiam nel caso di quel miserabile, che ci sentiam quasi a parte de'suoi dolori, che procuriamo conseguentemente di soccorrer lui come se dovessimo soccorrere noi medesimi. Ora lo stesso avverrà pure nel caso nostro. Per la congiunzione dell' idee le grida, i pianti, i moti violenti dell'uno ecciteranno nell'altro una viva memoria, e quasi direi una sensazion di dolore. Spinto egli dall'interno fremito naturale dell'animo s'accosterà alla fossa, stenderà al compagno le mani per trarnelo, e questi a quelle atte-

tenendosi, e coi piedi frattanto, colle ginocchia, col petto adoperandosi, ne uscirà finalmente. Quel che s'è detto di questo caso particolare si può applicare a mille altri. Ora allorquando cominceranno a soccorrersi scambievolmente, osservando essi come le grida e i pianti dell'uno fanno all'altro conoscere il dolore ch'ei prova, cominceran anche a servirsi di questi segni avvertitamente e deliberatamente, e di naturali diverran essi artificiali.

Spesso avviene però che dalle sole circostanze esteriori la cagione, ond'altri è dolente, abbastanza non si palesi: come adunque si potrà ella scoprire in questi casi? Eccoci all' introduzione de' gesti. Tutti generalmente acquistiam l'abito, allorchè ci sentiam in alcuna parte addolorati, di recare colà la mano, perciocchè pare sovente che colla pressione e col calore di quella il dolore si venga alquanto a calmare. Fingiamo adunque che l'un dei due sia ferito in qualche parte: ei griderà, e la mano correrà naturalmente alla parte offesa. L' altro ben potrà forse in su le prime non avvedersi qual sia il motivo del dolore di lui: ma se vedrà la ferita là dove è corsa la mano, conoscerà agevolmente dover questa essere la cagione che a gridare lo muove. Or dopochè tutti e due avran ciò osservato più volte, se un vedrà l'altro affannarsi, e recare la mano a qualche parte, non intenderà egli dover quivi essere la cagion del dolore, ancorchè agli occhi non apparisca? E l'altro non comincerà egli pure a recare avvertitamente la mano alla parte addolorata per accennar la cagione, o il luogo del dolor suo? Ecco in qual modo comincerà questo gesto di naturale a divenire artificiale.

Ma lo stesso avverrà senza dubbio di molti altri eziandio. Qualora l'uno vorrà porgere all' altro alcuna cosa, amendue stenderanno la mano, uno per darla, e l'altro per prenderla. Finchè saranno vicini tutto questo seguirà naturalmente e meccanicamente.

Ma se taluno vorrà dare al compagno discosto una cosa qualunque, e non vorrà o non potrà moversi verso di lui, che farà egli? per l'abito contratto verso lui stenderà la mano con entro la cosa che gli vuol porgere. L'altro similmente, se cosa alcuna bramerà aver dal compagno, sporgerà la mano vota per prendere ciò che desidera. Poichè questo avranno fatto più volte macchinalmente, il faranno poscia con avvertenza e riflessione, e avranno allora due altri segni artificiali uno esprimente l'esibizione di alcuna cosa, e l'altro il desiderio d'averla.

Ma poniamo che l'uno all'altro una cosa dar voglia che a lui non piaccia; che avverrà egli? Questi si ritirerà, e da quella torcerà gli occhi e la testa. Se l'altro insisterà tuttavia, questi con più violenza rifuggendo torcerà la testa ora da una parte e or dall'altra. Egli è ciò un effetto che noi veggiamo naturalmente e in noi medesimi e ne'fanciulli. Ma questi moti naturali non verranno anch'essi col tempo ad esser segni artificiali della negazione e del rifiuto?

Io potrei così continuare l'analisi su d'altri segni infiniti, e mostrare con quanta facilità li potran essi introdurre, non altro facendo che secondar la natura. Ma stimo inutile il dilungarmi più oltre su questo punto. L'istituzione di questi segni è troppo agevole a concepirsi, e noi veggiamo infin le bestie ancora istituirne a un di presso di simiglianti. Se un cane alcuna cosa desidera, quanto chiaramente non viene egli spesse volte coi suoi latrati e coi suoi moti a manifestarla? S'ei brama uscir della camera, ove si trova, ei corre all'uscio, e, dove questo sia chiuso; ei comincia ad abbajare, e colle zampe a raschiarlo; se ciò non giova, ei si volge agli astanti, e con un flebil latrato e col torcer frequente degli occhi e della testa verso di quello, e col correre ad esso più volte, e col raschiarlo pur nuovamente co'piedi, e con mille altri segni si sforza di accen-

nar che vuole uscirne, nè si ristà infin a tanto che alcuno mosso a compassione alfin non gli apra. Che direm poi delle scimie, o di quelle singolarmente che chiamansi Orang-Outang? Che diremo degli elefanti? Con quale sagacità non san essi questi animali intendere altrui e altrui dispiegarsi? Vegga ciascuno a piacer suo quello che ne rapporta diffusamente BUFFON nella sua Storia Naturale. Senza pertanto più trattenerci sovra di questo linguaggio, che in gran parte è comune alle bestie eziandio, passiamo a quello che è proprio dell'uomo solo, cioè alle voci articolate.

CAPO V.

Del passaggio alle voci articolate, e prima delle interjezioni e del segno vocativo.

Il linguaggio delle grida e de'gesti è troppo scarso ed imperfetto, perchè i proposti Selvaggi possan con esso manifestarsi tutti i loro bisogni. Perciocchè egli è ben vero che colle grida essi ponno scoprir le loro passioni, e pon coi gesti significare alcune delle cagioni onde quelle derivano. Ma quante cose non vi saranno che avran sovente bisogno d'esprimere, e che tuttavia non potranno abbastanza con questi segni manifestare? Se avranno a parlare, a cagion d'esempio, di un oggetto presente, ben lo potranno agevolmente indicare co'gesti; ma se l'oggetto sarà lontano, non potran farlo sì di leggieri. Gli stessi muti che vivono nella società, che, non avendo altro linguaggio fuori di questo solo, impiegano tutta la contenzione del loro spirito a perfezionarlo quanto è possibile, che a ciò sono ajutati continuamente da quelli ancora che con essi convivono, che han molto maggior numero di idee e di cognizioni, e per conseguenza di mezzi con cui spiegarsi, di quello che aver possano i Selvaggi da

noi supposti, che hanno il vantaggio oltreciò di essere da chi gli ha in pratica agevolmente intesi con pochi cenni, pur quante volte, avendo a ragionare di oggetti lontani, penan moltissimo a farsi intendere, e quante volte eziandio ogni loro sforzo va a riuscire senza alcun frutto? Oltrechè i gesti sono soggetti a due gravissimi inconvenienti. Quand'uno è al bujo, o quando un ostacolo gli vieta di esser veduto da quello a cui vuol ragionare, tutti i suoi gesti divengono inutili di lor natura. In questi casi è necessario adunque l'istituire degli altri segni. Ma quali mai? Non restano che le voci articolate. Ecco pertanto come gli stessi bisogni che avranno obbligati i nostri Selvaggi a istituire il linguaggio delle grida e de' gesti, gli obbligheranno puranche a introdur quello delle voci articolate. Il punto sta solamente a ritrovare in che modo potranno essi istituirlo.

Consideriamo adunque prima di tutto le stesse grida naturali. Qualor sian queste adoperate artificialmente, non passan elleno incontanente ad essere quella parte del discorso che da' gramatici chiamansi *interjezione*, o *interposto*? E che altro sono le voci *ah*, *oh*, *ahi* con tutte l'altre lor somiglianti, se non grida naturali in origine, impiegate poscia nelle lingue artificialmente? Tosto adunque che i nostri Selvaggi cominceranno a servirsi artificialmente di queste voci, già una parte del discorso, cioè l'interjezioni, avranno essi istituito. Ma questa non sarà già la sola.

Dopo il secondo incontro abbiamo detto che un segno stabiliranno, con cui richiamarsi, nè è difficile il concepir la maniera con cui questo potrà istituirsi. Perdutisi nuovamente di vista, il timore di nuovamente smarrirsi, l'affanno di vedersi disgiunti trarrà un grido subitamente o all'uno d'essi, od anche ad amendue, il qual grido udendo, e alla parte volgendosi, onde lo sentono uscito, correran

essi tantosto a riunirsi. Questo grido a principio, come ognun vede, non sarà che un puro effetto naturale. Ma dopochè sarà avvenuto lo stesso più volte, e che avranno amendue osservato come un tal grido ha la forza di far che l'uno ritorni all'altro, non cominceran essi a valersene appostatamente, e a formarne un segno artificiale con cui richiamarsi? E in tal caso la voce che adopreranno non apparterrà ella a quella parte del discorso che dicesi *verbo*? Ella avrà certo lo stesso significato e la stessa forza del verbo *vieni*.

L'istituzione di questa voce sarà lor senza dubbio di un grandissimo uso. Imperciocchè, quando alcuno vorrà chieder all'altro alcuna cosa, o dargliela, od anche accennargliela semplicemente, sebben sia discosto, il potrà far nondimeno, bastando che a sè prima il richiami. Ma, se al compagno presente vorrà dare ad intendere qualche oggetto lontano, come mai potrà farlo? Noi abbiam veduto poc'anzi che i gesti non sempre bastano, che è forza ricorrere alle voci: ma di che voci potranno essi far uso?

CAPO VI.

De' nomi sostantivi.

Egli è d'uopo distinguer prima gli oggetti in due classi: l'una di quei che mandano suono; l'altra di quelli che non mandano suono alcuno. Or, quanto ai primi, io dico che la maniera, colla quale s'esprimeranno, sarà la stessa imitazione del loro suono. Perchè la cosa si faccia manifesta, incominciamo dagli animali.

I fanciulli che in varj tempi si son trovati fra i boschi avevan tutti delle grida somiglianti a quelle degli animali, e i due fanciulli puranche, che il re Psammetico fece allevar tra le pecore, impararono, secondo abbiamo da Erodoto, il loro grido, sicchè

Psammetico precipitatamente poi ne conchiuse che la lingua naturale degli uomini non foss' altra che la frigia, perchè *bee* in quella lingua val lo stesso che *pane*. Ora egli è troppo naturale che anche i nostri Selvaggi abbian a fare lo stesso. Nè il faran forse a principio che per lo piacere di rifare la voce altrui, siccome non per altro che per questo solo noi veggiamo i pappagalli imitare le voci umane. Ma nel mentre che a questo modo s'esercitano, le idee frattanto di diversi animali si vengono nella lor mente associando alle idee delle diverse lor grida; sicchè qualor vogliano un qualche animale accennarsi l'un l'altro, e'basterà che le grida ne contraffacciano. La difficoltà consiste solo a spiegare in che modo cominceranno a servirsi di queste grida avvertitamente e deliberatamente, come di segni per indicarsi scambievolmente gli animali.

Poniamo adunque che, trovandosi l'un dall' altro discosti, uno d'essi veggendo una bestia, si faccia senza alcun fine determinato, ma per puro diletto, ad imitarne la voce, e che l'altro udendolo a lui accorra, e il vegga avere di fatto quella bestia presente, s'accorgerà egli ben tosto che la presenza della bestia si è quella che a gridare l' ha mosso. Trovandosi in simile circostanza, farà anch' egli lo stesso, e forse anch' egli a principio senza alcun fine. Ma coll' andare del tempo è ben chiaro che veggendo essi, come nell'imitazione di queste grida degli animali s'avvertono scambievolmente della loro presenza, cominceranno a servirsene appostatamente e deliberatamente col fine appunto di accennarsi questi animali l'un l'altro, e ciò faranno non solo allorchè gli animali saran presenti, ma ancora quando saran lontani. Ed in tal caso sì fatte grida non saran esse equivalenti a que'*nomi* che da'gramatici diconsi *sostantivi?* E che altro è egli mai un nome sostantivo, se non una voce che indica qualche oggetto? Ciò è sì vero che i nomi, onde si ser-

vono le nutrici a principio per accennare a' bambini qualche animale, altro non sono che un'imitazione delle lor grida medesime; ed anzi non pur nel linguaggio bambolesco, ma nelle lingue perfette eziandio i nomi di varj animali conservano tuttavia gran parte di questa imitazione, come sono in italiano quei di *grillo*, *cuculo*, *bue*, *cingallera*, e in francese quei dei *coucou*, *coq*, *boeuf*, *veau*, ecc.

Dopo che a questo modo avran essi cominciato ad esprimere gli animali, è troppo facile il concepire come potranno passare ad esprimere, pur nel modo medesimo, gli altri oggetti sonori. Il vento adunque, il tuono, la pioggia, un torrente, un ruscello e cose simili si verran tutte indicando con imitarne lo strepito. E di fatto nella nostra lingua eziandio i nomi *tuono* e *torrente*, siccome in latino i nomi *tonitru* e *torrens*, e in francese quei di *tonnerre* e *torrent* ognun vede quanto s' accostino all'imitazione dello strepito di un torrente e del tuono. Questa imitazione che si fa colle voci articolate del suono della cosa medesima con greco nome si chiama *onomatopea*. I primi nomi pertanto per via di questa saranno istituiti.

Circa agli oggetti che non han suono, egli è più difficile il definire come s'abbiano i loro nomi ad introdurre. La loro origine non può nascere se non dal caso: e chi è che ne possa seguir le tracce? Procuriam tuttavia di discoprire quali accidenti, o quali combinazioni anche a questa istituzione più verisimilmente potran dar luogo.

Io osservo primieramente che i fanciulli; anche innanzi che appreso abbiano a parlare, quando bramano alcuna cosa ardentemente, nell'atto che si sforzano di accennarla co' gesti e co' movimenti del corpo, per lo più proferiscono insieme una qualche voce; perciocchè l'animo, quando stretto si trova da qualche grave bisogno, mette tutte ad un tempo le sue facoltà in azione. Questo è comune alle bestie

ancora. Anzi i muti medesimi, benchè non possano saper nemmeno di aver voce, siccome quelli che sono anche sordi dal nascer loro, ciò non ostante per non so qual movimento meccanico, mentre s'industriano di spiegarsi co' loro gesti, massimamente ove trattin di cose che loro stieno fortemente a cuore, o che dagli astanti sieno intese a fatica, mandano anch'essi quand'una e quand' altra voce. Fingiamo adunque che uno de'nostri Selvaggi voglia accennar qualche oggetto che esprimer non possa bastantemente co' gesti, la contenzione dell' animo gli farà mettere insiem un qualche grido. Or se il compagno arriverà finalmente ad intendere la cosa, ond'ei parla, l'idea di quella si congiungerà nella sua mente coll' idea de'gesti in che l'ha veduto affannarsi e del grido che n'ha udito. Se mai adunque avverrà che poco dopo egli pure esprimer debba lo stesso oggetto, rifarà i gesti medesimi e la medesima voce. A poco a poco potrà a ciò bastare la voce sola, spezialmente se dello stesso oggetto avranno spesso a favellare; e questa voce con qualche modificazione, diverrà allora per sè medesima il suo nome.

Ove ciò avvenga di un oggetto, può agevolmente accader di mill' altri. Imperocchè io osservo che i fanciulli non accompagnan le voci ai gesti allor soltanto che sono stretti da un grave bisogno, ma spesso il fanno anche senza bisogno alcuno. Dallo stesso esercizio della voce traggon essi un non so qual piacere, sicchè sovente noi gli udiam gridare, o canticchiare fra sè senza altro motivo per ciò che quello stesso di canticchiare o di gridare. E quando poi o danno altrui qualche cosa, o altrui la richieggono, o alcuna cosa qualunque si fanno ad accennare, tutti questi atti quasi sempre accompagnano con qualche voce. Se avverrà dunque che alcun de'nostri Selvaggi, mentre accenna un qualche oggetto presente, mette a caso una voce insolita, e che l'altro

abbia a parlar poco appresso dell'oggetto medesimo non più presente, ei non potrà certamente farsi meglio intendere che ripetendo con qualche gesto la stessa voce, la quale, dove si replichi allo stesso fine più d' una volta, diverrà finalmente per sè medesima il nome di quell'oggetto.

Ma per alcuni in altre guise eziandio potransi i nomi istituire. Pongasi che uno d'essi od amendue a cagione di qualche oggetto abbian messo un qualche grido o di dolore, o d'allegrezza, o di spavento, o che so io, e che questo oggetto si abbia indi a non molto a nominare: qual più acconcia maniera per indicarlo che ripeter con qualche cenno e con qualche modificazione di voce il medesimo grido?

Similmente se amendue assaggeranno un qualche frutto, che trovin amaro o disgustoso, e debban quindi parlar di esso o d'altri frutti a lui simili, risovvenendosi del provato disgusto, per indicarlo più agevolmente basterà che ripetano quella voce che la nausea e l'amarezza naturalmente ei soglion trarre.

Ma questa voce per avvisarlo anticipatamente potrà equivaler puranche ad un aggettivo che esprima la proprietà di essere disgustoso. Suppongasi che l'un s'accosti alla bocca alcuna cosa, che l'altro abbia già provata spiacevole; questi gli farà cenno che se n'astenga, e per significare ch'ell'è spiacevole si servirà naturalmente della medesima voce. Questo di fatto è il mezzo che usano le nutrici per far intendere a'bambini che alcuna cosa è stomachevole o disgustosa: e noi medesimi, qualor veggiamo una cosa che faccia schifo, non possiamo a meno di non usare naturalmente la stessa voce.

I luoghi poi, dove insieme udito abbiano un qualche suono straordinario, o dove sia alcun oggetto sonoro, coll' imitazione di questo suono potranno esprimersi facilmente.

Più facilmente ancora si potranno per via di

questa imitazione significare gli oggetti che; sebben non sonori per sè, quando però son percorsi, o messi in moto fan qualche strepito, o suono particolare. Ed infatti nella lingua francese i nomi *chariot, roue, trictrac*, e nella nostra lingua quei di *carro, ruota, tamburo,* e molt'altri, son tratti evidentemente da questa imitazione.

Il sig. DE BROSSE, nella sua opera sul meccanismo delle lingue (1), osserva ancora che in varie lingue le consonanti *St* servono ad erprimere fermezza e stabilità, e ne reca per esempio le parole *stare, stabilitas, stips, stupide* ϛαχτρ, ϛηλη, *stamen, stagnum, stellae, strenuus, stapia, structure, estas, consistence, estime, stuc, sterile,* ecc., che le lettere *Sc* sono il carattere delle cose scavate, come nelle parole, σκαλλω, σκαπτω, σκαδη, σκελλω, *scutum, scaturire, scabies, scyphus, sculpere, scrobs, scrutari, secari, scotto, écu, écote, écuelle, scarifier, scier, scabreux, sculpture, scop, screw, schinden, schal!* ecc. Ne chiede quindi la ragione. « Questa ch'io traveggo, dice egli, sembrerà ella soddisfacente? vale a dire, che essendo i denti il più immobile de' sei organi della voce, la più ferma delle lettere dentali, cioè il *T* è stata macchinalmente impiegata per disegnar la fermezza, come per disegnare la cavità si impiega la *K, C,* o lettera gutturale, essendo la gola il più cavo de' sei organi. Quanto alla *S*, o articolazione nasale che volentieri s'unisce alle altre articolazioni, ella è qui, siccome è pure sovente altrove, una specie d'aumentativo per rendere la pittura più forte. Così, egli continua, la *N*, che è la più liquida di tutte le lettere, è la caratteristica di ciò che agisce sui liquidi, come *no,* ναυς, *navis, navigium,* νεφος, *nubes, nuage*, ecc.: siccome pure *Fl* carattere liquido si appropria al fluido, sia egli

(1) *De la formation mécanique des langues*, *etc.*, num. 80.

igneo, acquatico, od aereo, come *flamma, fluo, flatus, flabelleum, floccus, floccon, flat, souffle, soufflet, flambeau, flute, flageolet*, ecc.

Pretende egli adunque che tali denominazioni nascano dalla natura medesima, e dalla costituzione meccanica degli organi della voce. Se ciò fosse, sarebbe soverchio il cercar più a lungo in che modo i nostri Selvaggi introdurranno anche i nomi degli oggetti che non han suono, perchè la più parte di essi ancora verrebbe lor suggerita dalla natura medesima. Io però che non amo di suppor nulla che apertamente non veggasi alla natura corrispondente, consento bene che la caratteristica *Fl*, siccome nel pronunziarla dà un suono simile a quello d'un fluido che scorra placidamente, o che placidamente batta la sponda, possa forse per imitazione essere impiegata ad esprimere i fluidi, e che fors'anche le sillabe *sca, sche, schi, sco, scu* possan essere adoperate per esprimere cavità, perchè nel pronunziarle si traggon esse dal più cavo della gola, ma non veggo alcuna probabilità che abbian gli uomini a servirsi della *St* per significare fermezza a motivo che il *T* è una lettera dentale, e che i denti son l'organo della voce il più fermo e più consistente; nè che impiegar debbano la lettera *N* ad esprimere le cose che nuotan su i liquidi, perchè questa lettera è la più liquida. Sono queste imitazioni troppo lontane, e che a pochi certamente posson cadere in pensiero.

Per tornar dunque al proposito che i primi nomi degli oggetti sonori si abbiano 'ad istituire per via della onomatopea, cioè coll' imitazione del loro suono, tutti ne converran facilmente. Perciocchè e la natura ce lo consente, e la ragione cel persuade, e l'esperienza del linguaggio bambolesco, che può dirsi in certo modo il linguaggio della natura e di ciò che eziandio nelle lingue perfette di questa imitazione è rimasto; io direi quasi che ne convince.

Ma circa agli oggetti che non han suono, egli è impossibile il determinare da che debbano precisamente i loro nomi aver origine. Non dee questa aspettarsi se non dal caso e dall' accidentale combinazione delle idee. Che i nomi infatti di tali oggetti, come son quelli delle piante, dell' erbe, dei frutti, dei fiori, ecc., sian quasi tutti nati dal caso, abbastanza ce lo dimostra la varietà infinita che fra lor regna nelle lingue originali. E di vero che somiglianza v'ha egli mai, per recarne un esempio, fra l'ανθος de'Greci, *flos* de' Latini, il *bloom*, o *blossom* degl' Inglesi, e così d'altre lingue (1)? E pure tutte queste voci in queste varie lingue esprimono la stessa idea di *fiore*. Altro adunque non ci è permesso, se non cercare per via di congetture quai combinazioni principalmente, quai circostanze all'istituzione di questi nomi dar possano occasione, e io mi lusingo che quelle che noi abbiamo recato non sian di tutte le men probabili.

Ma ciò riguarda soltanto la prima infanzia, dirò così, della lingua. Allorchè ella sarà alcun poco innoltrata, avranno i nostri Selvaggi un altro mezzo assai migliore per introdur nuovi termini, e sarà quello o di trarli da altri nomi già inventati, o di convenire eziandio espressamente fra loro, ove abbiansi a nominar nuove cose, di dar loro il tal nome particolare, od il tal altro. Ma questi mezzi domandan troppa riflessione, e richieggono molti ajuti che in un Selvaggio a principio non si debbon supporre. Non potran dunque ad essi ricorrere se non tardi, e noi altrove ne parleremo.

(1) Gl' Inglesi però hanno anche *flover*, che forse corrisponde meglio al *flos* de' Latini ond' è derivato.

CAPO VII.

De' nomi delle idee e delle nozioni universali.

Ora consideriamo la natura di questi nomi, e vediamo in primo luogo, se presso ai nostri Selvaggi saranno essi particolari o universali. Presso a noi sono essi per la più parte universali; perciocchè esprimono non le cose individue, ma i loro generi e le loro specie. Tali sono, a cagion d'esempio, quei d' *animale* e di *cane* o *cavallo*; quei di *pianta* e di *rovere* o d' *abete*; quei di *frutto* e di *pesca* o *ciriegia*, ecc.

Ma un fanciullo, allorchè ode la prima volta chiamarsi *cane*, o *gatto* quell'animale col quale egli scherza, crede egli certamente che questi nomi sieno proprj di que'soli individui. Allor soltanto può egli intendere sì fatti nomi dover esser universali, quando a più altri animali simiglianti a quei primi li sente dare egualmente. I nomi adunque degli animali presso ai fanciulli sono dapprima particolari, e diventano poscia universali. Avverrà egli lo stesso ancora a'nostri Selvaggi?

A principio certamente, quando per accennare un qualche animale ne imiteranno la voce, l'intenzion loro sarà di esprimere quel solo animale individuo. Ma, dove un altro ne veggano della medesima specie, useran pure la stessa voce. E siccome vi sono molti animali, sebben di specie diversa, che han presso a poco lo stesso grido, così di questo medesimo si varran essi per esprimere ogni qualunque animale di tali specie; finchè, quando avranno con più diligenza osservato la diversità delle loro voci, useranno essi pure diverse voci per significare le loro specie diverse. I nomi adunque degli animali anche presso di loro saranno prima particolari, diverran quindi troppo universali, poi,

chè abbracceranno più specie in una volta, poi finalmente saranno meno universali, ma più determinati, perchè ciascuno esprimerà una specie particolare. Lo stesso dicasi a un di presso degli altri nomi.

Ma intanto che questi nomi verran facendosi universali, i nostri Selvaggi non verran essi acquistando nel tempo stesso, e accrescendo sempre più non solo le *idee*, ma ancora le *nozioni universali* (1)? Certamente avran essi allora, siccome noi, i segni a cui congiungere quegli aggregati d'idee e di nozioni particolari, che le vere idee e nozioni universali costituiscono.

Queste idee e queste nozioni universali però non comprenderanno a principio che piccioli aggregati d'idee e nozioni particolari; perciocchè non abbracceranno che le proprietà più comuni e più sensibili. Tali a principio sono ancor ne' fanciulli. Col crescere nelle cognizioni, col moltiplicare le osservazioni sugli individui si faran esse dappoi più numerose e più complete: ma di ciò in altro luogo

CAPO VIII.

Degli aggettivi.

Siccome i nomi sostantivi esprimon gli oggetti, così esprimono gli aggettivi le lor qualità. Ma le *qualità* altre son *fisiche* ed altre son *metafisiche*. *Metafisiche* chiamansi tutte le relative ed astratte, come quelle che si esprimono cogli aggettivi *grande*, *picciolo*, *bello*, *brutto*, *buono*, *cattivo*, ecc., perchè non sono qualità inerenti al soggetto medesimo, ma che risultano unicamente dalla nostra maniera di concepire una cosa rispetto all' altra, o rispetto

(1) Veggasi al Capo secondo la distinzione che abbiamo fatta tra *idea universale* e *nozione universale*.

a'nostri principj e alle nostre opinioni. All'incontro *fisiche* si dicon quelle che da noi si concepiscono come inerenti allo stesso soggetto, e queste o sono *reali*, cioè realmente esistono nell'oggetto, come la *solidità* e l'*estensione*, o sono *apparenti*, cioè appariscono a noi come esistenti nell'oggetto medesimo, quantunque in esso non v'abbia che un certo moto, o una certa configurazione, o disposizione di parti atte a produrre in noi certe determinate sensazioni o percezioni, come fanno i *colori*, gli *odori*, il *freddo*, il *caldo*, ecc. Tutte queste distinzioni delle qualità sono già state ampiamente esposte nella *Metafisica*.

Ma un'altra distinzione qui deve farsi che molto importa al nostro proposito. Egli è certo che le qualità apparenti in origine non sono che pure nostre sensazioni, nè passano ad essere qualità degli oggetti, se non per l'abito che noi facciam da bambini di trasportare negli oggetti esteriori quello che sentiamo in noi medesimi. Alcune però di queste sensazioni rimangono, per così dire, in noi, come la *fame* e la *sete*, e generalmente il *piacere* e il *dolore*, perchè, sentendole unicamente in noi medesimi, le consideriamo come semplici modificazioni dell' esser nostro, non già come qualità di alcun oggetto esteriore. Alcune altre diventan comuni, dirò così, a noi e agli oggetti, quali sono principalmente il *caldo*, il *freddo*, gli *odori*, i *sapori*, perchè nell'atto che ci sentiamo da loro modificati, per l'abito fatto crediam anche che esista negli oggetti qualche cosa di simile alle modificazioni che noi proviamo interiormente. Altre poi diventano proprie degli oggetti soltanto, come la *luce*, i *colori*, e tutte l'altre qualità che si scoprono colla vista; perchè noi ci avvezziamo di modo a considerarle come qualità inerente agli oggetti che, a chi non abbia imparata la teoria delle sensazioni, è quasi impossibile il persuadere che il *color rosso*, a cagion d'esempio,

sia una semplice nostra sensazione, non già una qualità realmente esistente nell' oggetto in cui ci apparisce. Ciò vien dall' essere l'impressione, che fanno comunemente la luce e i colori sull' organo nostro, sì tenue e dilicata a proporzione di quella che ci recano i sapori, gli odori, ecc., che dentro di noi medesimi non ci sembra di sentir nulla. Ora siccome quelle specie di sensazioni, che eccitano una particolare modificazione entro di noi, sono le sole che propriamente si chiamino sensazioni, così alle qualità che la producono daremo specificamente il nome di *qualità sensibili*; e siccome quelle sensazioni che non ci fanno sentire niuna modificazione interiore, ma che ci fanno apprendere semplicemente la presenza degli oggetti esterni, si dicono più particolarmente *percezioni:* così noi chiameremo *qualità percettibili* quelle da cui esse dipendono.

Ciò posto, egli è chiaro che i nomi delle qualità sensibili saranno i primi ad introdursi: e questo per due motivi. Primo, perchè i nostri bisogni nascono principalmente dalle sensazioni, e per conseguenza le qualità sensibili saranno quelle che più presto occorrerà di dover distinguere con qualche nome. Secondo, perchè i nomi di queste qualità si potranno più facilmente istituire che quei dell'altre.

Noi abbiam di ciò toccato già qualche cosa nel Capo sesto, dove abbiamo mostrato quanto possa agevolmente, chi abbia gustato una cosa amara o stomachevole, e vegga il compagno in procinto di assaggiarla egli pure, avvisarlo ch' ella è stomachevole od amara. Perciocchè basta ch' egli usi quella voce che suole accompagnare naturalmente la sensazione della nausea e della amarezza. Nella stessa maniera a un di presso si potranno istituire puranche le voci che equivalgono a *dolce* e *saporito*, a *odoroso* e *fetido*, ecc. Circa agli aggettivi *caldo* e *freddo* ognun sa che, quando ei si sente scottare, trae il fiato naturalmente, e, quando egli ha freddo,

il trae e il rimanda alternatamente, di modo che viene a udirsi il suono delle lettere *fr*. Quindi ebber origine presso ai Latini il sostantivo *frigus* e l'aggettivo *frigidus*, e presso a noi ed a'Francesi i nomi *freddo* e *froid*, che sono insieme aggettivi e sostantivi. Anche questi aggettivi pertanto si potranno da'nostri Selvaggi agevolmente istituire, il che pur dicasi presso a poco delle altre qualità sensibili.

I nomi all'incontro delle qualità percettibili non potran nascere se non dal caso. Perciocchè qual voce naturale può mai esprimere il *color rosso* od il *verde*, la *figura rotonda* o la *quadrata*? A principio adunque le figure s'indicheranno co' gesti: per esprimere un colore s'accennerà qualche cosa che ne sia tinta. Ma perchè, siccome abbiam già detto, usano gli uomini d' accompagnare naturalmente i loro atti con qualche voce, queste voci potran finalmente col tempo a' gesti medesimi sostituirsi. Ciò però dee seguire più presto rispetto ai colori che alle figure; perciocchè queste facilmente si possono significare co'gesti; i colori all' incontro, ove non sian presenti, non si possono co' gesti esprimere per alcun modo.

Le qualità sonore, siccome nel tempo stesso che da noi si percepiscono negli obbietti esteriori, ci fanno anche provare dentro di noi una sensazione o piacevole o molesta, così a buon diritto si possono annoverare fra le sensibili; ed esse facilmente si potranno esprimere coll'imitazione del suono medesimo che hanno a significare, come di fatto gli aggettivi nostri *sonoro, stridulo, fremente*, *strepitoso, romoroso*, ecc., son tutti manifestamente imitativi.

Le qualità, che propriamente appartengono al tutto, come la *mollezza*, la *durezza*, la *solidità*, la *fluidità*, la *scabrezza*, il *liscio*, ecc., sebbene il tatto ci abbia ammaestrati a distinguerle eziandio cogli occhi, nondimeno, in quanto al tatto appartengono,

sono sensibili. Ma perchè una modificazione troppo leggiera da lor ci viene, e non accompagnata da alcun forte o piacere o dolore, così non ci traggon naturalmente niuna voce che le significhi. Anche l'istituzione de'loro nomi adunque non potrà essere che accidentale. Tuttavolta la *fluidità*, come abbiamo accennato, si potrà esprimere pel suono che fanno i fluidi allorchè scorrono naturalmente, o che sono da altrui agitati: la *scabrezza* pel romore che fa un corpo scabro stropicciato contro d'un altro, dal qual romore deriva infatti manifestamente il nostro aggettivo *scabro*; *durezza* per quella voce affannosa che uno mette naturalmente quando si sforza o di rompere o di comprimere un corpo che sia assai duro.

Anche alcune modificazioni del moto si potranno indicare col suono che ne deriva; e certamente gli aggettivi *rapido* e *precipitoso* sono amendue imitativi. I nomi delle qualità metafisiche saranno i più tardi ad istituirsi, nè si potranno istituire che accidentalmente.

CAPO IX.

De'nomi astratti, e delle idee e nozioni astratte.

Ma dopo istituiti gli aggettivi, che progresso avranno fatto le cognizioni de' nostri Selvaggi? Egli è chiaro che più facilmente potranno essi allora determinare le qualità degli oggetti. Ma spesso accade di dover esprimere qualche modificazione eziandio delle medesime qualità. Se si parla di *caldo* o di *freddo*, a cagion d'esempio, accade spesso di dover accennare la loro maggiore o minore intensione, la sensazione piacevole o dolorosa ch' essi cagionano, e cose simili. Or questo non si può fare, se le medesime qualità non si consideran prima come se fossero altrettanti oggetti, e non s' istitui-

scono anche per esse de' nomi sostantivi. Senza di questi come potrei io formar, per esempio, le proposizioni: *questo calore è piacevole, questo freddo è pungente* ?

Ma dove istituiti siansi gli aggettivi esprimenti le qualità considerate in *concreto,* come dir sogliono i logici, cioè considerate come esistenti ne'loro soggetti, senza fatica istituir si potranno eziandio i sostantivi che le esprimano considerate in *astratto,* cioè da sè sole. Perciocchè molti di questi anche presso di noi valgono insieme per aggettivi e per sostantivi, come il *caldo*, il *freddo,* il *bianco*, il *nero,* ecc., e nella più parte degli altri vi ha una grandissima somiglianza fra l'aggettivo e il sostantivo, come fra *morbido* e *morbidezza* ; *duro* e *durezza*, *scabro* e *scabrezza*, ecc. Oltrechè molte di esse, e le qualità sonore spezialmente, potranno trarre i loro nomi sostantivi puranche immediatamente dalla cosa medesima per via dell'imitazione, come son di fatto i nomi *strido*, *strepito*, *grido*, *romore, rimbombo,* e simili.

Istituiti questi nomi, nulla a'nostri Selvaggi più mancherà perchè formar si possano non sol l'*idee,* ma ancora le *nozioni astratte*, siccome noi (1). E per via di queste chi non vede quanto avanzamento acquistar possano le loro cognizioni ? Tolgansi all'uomo più colto improvvisamente tutte l'idee e le nozioni astratte, le quali certo svanirebbono per la più parte, ove tolti gli fossero i nomi con cui richiamarle, che gli resterebbe egli mai ? Diensi al contrario all'uom selvaggio improvvisamente tutte

(1) Rigorosamente a ciò bastar potrebbono anche i soli aggettivi. Istituito l'aggettivo *amaro,* chi vieta che a questo io non leghi la nozione astratta dell'*amarezza?* I sostantivi astratti però porgeranno a' nostri Selvaggi maggiore facilità e per concepire più distintamente sì fatte nozioni e per esprimerle più chiaramente.

l'idee e le nozioni astratte che noi abbiamo coi nomi ad esse corrispondenti; in qual nuova sfera di cognizioni non si vedrebbe l'anima sua improvvisamente portata? Or coll' istituzione di questi nomi la via si saranno essi già aperta per arrivarvi da sè medesimi; e il poco numero, che ne introdurranno, sarà quel solo che impedirà loro a principio di farvi molto cammino. Passiamo ora ai verbi.

CAPO X.

Dei verbi.

Abbiam già sopra veduto in che modo i nostri Selvaggi istituiranno una voce con cui richiamarsi, e come questa equivarrà al verbo *vieni.* Ma quando l'uno griderà verso l'altro, non userà sempre la stessa voce, nè queste corrisponderan tutte quante allo stesso verbo. Se uno vedrà l'altro vicino a qualche precipizio, manderà una voce particolare, la quale vorrà dir *guardati;* se vedrà qualche cosa che sia in procinto di rovinargli addosso, metterà una voce più forte e accompagnata da un certo affanno, e questa voce vorrà dir *fuggi*; se vorrà ch' ei s'affretti verso a qualche parte, ripeterà acceleratamente la stessa voce, ed ella vorrà dir *corri.* Così un' altra voce vorrà dir *ferma*, un' altra *voltati*, un'altra *levati,* ed altre pure esprimeranno *prendi*, *porgi, lascia, getta*, ecc. Noi medesimi quando ci sentiamo un pressante bisogno usiam varie voci naturalmente che a questi verbi equivalgono.

Ma qui osserviamo in primo luogo che questi verbi finora son tutti quanti del modo che chiamasi *imperativo.* Che i verbi cominciar debbano da questo modo, egli è facile a congetturare, ove riflettasi che gli uomini a quello in prima s'appigliano a cui da' bisogni son prima determinati. Ora i bisogni esigon prima che si istituiscan de' segni, con cui

poter chiedere od ordinare ad altri ciò che vogliamo, che istituir quelli, i quali servono semplicemente a raccontare altrui ciò che a noi medesimi o ad altri è occorso. Quindi è che, quando un bisogno improvviso ci sforza a dover chiedere, o comandare altrui qualche cosa, la natura medesima a ciò ne somministra le voci, il che non avviene già quando abbiamo semplicemente a narrarle. E di fatto s'io ho a dire ad alcuno improvvisamente *lascia*, o *fuggi*, la natura tosto mi suggerisce le voci *la*, *fu*, o simili, ma questo non avviene già s'io ho da dir freddamente ad altrui io *lascio*, o *fuggo*.

Non è però da credere che tutti i verbi debbano cominciar dall' imperativo. Quei che esprimono le grida degli animali, come *ruggire, muggire, belare, urlare, sibilare*, ecc., chi potrà mai persuadersi che abbiano a cominciare da questo modo? Perciocchè in che maniera, o perchè potrà egli mai avvenire che abbian gli uomini a comandare a'leoni, od ai tori di *ruggire*, o di *muggire*? Questi verbi pertanto cominciar debbono dall' *indicativo*; perciocchè il bisogno d'istituirli non nascerà se non quando accennar debba uno all' altro d'udire o d'aver udito qualche animale a gridare. S' avverta però ch' io dico che cominceranno dall' indicativo riguardo al senso, non riguardo alla desinenza, perciocchè questa a principio sarà quella probabilmente del modo *indefinito*, siccome altrove vedremo.

Quanto alla derivazione poi ognun vede come si possano cotai verbi agevolmente trarre dalla onomatopea, e come in quasi tutte le lingue da essa appunto sian derivati. Lo stesso dicasi di tutti gli altri che esprimon suono o romore, siccome sono i verbi medesimi *sonare, romoreggiare, mormorare, strepitare, gorgogliare, stridere, fremere, precipitare*, ecc.

Questi pure, con tutti quelli che esprimono le proprietà degli oggetti insensibili, cominciar deb-

bono dall' indicativo piuttosto che dall' imperativo; perciocchè alle cose insensibili non si può nulla ordinare.

Circa all' istituzione questi ultimi verbi nella nostra lingua son tratti per la più parte da' nomi a'quali si riferiscono, come da fiore *fiorire*, da fronde *frondeggiare*, da nero *nereggiare*, ecc., e allo stesso modo potrannosi istituire anche da'nostri Selvaggi.

I verbi che esprimon gli affetti dell' animo si potran derivare agevolmente dalle interjezioni con qualche piccola modificazione; e anch'essi è probabile che abbiano a cominciar piuttosto dall' indicativo che dall'imperativo, perciocchè è più facile che si presenti prima l' occasione di dire *io temo*, *io peno*, che di dire ad un altro *temi*, o *pena*.

Generalmente adunque tutti que' verbi, di cui principalmente ci serviamo quando abbiamo a chiedere altrui o ordinar qualche cosa, cominciar debbono dall' imperativo ed esser i primi, perchè maggiormente si rapportano ai nostri bisogni; quelli all' incontro, che servono ad accennare le proprietà, lo stato, le affezioni o di noi medesimi, o dell'altre cose, non devono per la più parte incominciar se non dopo, e trarre la loro origine dall'indicativo, intendendo però sempre riguardo al senso soltanto.

Quindi è che niuno sì facilmente s'accorderà con Berger (1), il quale dice: « Io ammetterò volentieri « de'verbi nella lingua ebraica, ma solamente al« l'imperativo: » nè in questo seguirà pure Leibnizio, il quale, come afferma poco dopo lo stesso Berger: « Pensava che nell' imperativo si avesse a « cercare la radice de' verbi della lingua tedesca. » Imperocchè essendo pochissimi i verbi che debbono aver cominciato dall' imperativo, nè la radice di tutti nell' imperativo si può trovare, nè può asserirsi che i verbi di alcuna lingua si debbano ammettere all'imperativo soltanto.

(1) *Les élémens primit. des lang., etc.*, pag. 133.

Ma non abbiam detto per anco nulla del verbo che chiamasi *sostantivo*, vale a dire del verbo *essere*. Quanto sia grande l'uso di questo verbo nelle lingue di già formate, non v' ha niun che nol sappia. Ma i nostri Selvaggi io son d'avviso che per alcun tempo ne potranno far senza comodamente, e che perciò non lo istituiranno se non più tardi. Per ben intenderlo distinguiam prima il doppio senso di questo verbo. Egli esprime a un tempo stesso e l'*esistenza* e l'*affermazione*. S'io dico *Cesare è in Roma*, egli esprime l' esistenza di Cesare; s'io dico *Cesare è valoroso*, egli afferma che il titolo di *valoroso* a lui si conviene. Ora a significare e l'uno e l'altro senso dapprincipio potran bastare i gesti e le circostanze medesime del discorso. Se uno vedendo un serpente si metta a gridare *un serpente*: un altro domandi *dove*? il primo risponda *qui*, o *là*, non s'intende egli chiaramente *vi è un serpente, dov'è? è qui*, o *è la*? Similmente se assaggiando un frutto io dico *buono*, non è egli lo stesso, come se dicessi *questo frutto è buono*?

Contuttociò nè i gesti nè le circostanze vi posson supplire bastantemente. Spessissimo occorrerà che per la mancanza di questo verbo il discorso diventi oscuro, spezialmente presso ad uomini selvaggi che non hanno per anche sufficiente copia di termini per esprimere in ún modo quello che abbastanza in un altro spiegar non possono. Saranno essi adunque alla fine costretti ad istitnirlo. Ma in qual maniera ciò potrà farsi? Egli è impossibile l'indovinarlo. Per dirne pur qualche cosa io dirò quello che ne' fanciulli ho alcune volte osservato.

Quand'essi assaggiano alcuna cosa che sommamente lor piaccia, nel tempo stesso che dicon *buono*, vi accompagnano pure una certa voce che esprime insieme l'approvazione o l'affermazione. Qualora i nostri Selvaggi facesser pure lo stesso, chi sa che questa voce non potesse a principio equivalere

presso loro al verbo *essere*? Ella certo n'ha tutto il senso. Ma questa voce non esprime che l'affermazione soltanto: come potrà ella esprimere eziandio l'esistenza? Amendue i sensi nel verbo *essere* sono compresi di modo che uno dall'altro non può separarsi. Imperocchè quando io dico che *Cesare è in Roma*, il verbo *è* al tempo stesso che significa l'esistenza di Cesare, afferma anche che questa sua esistenza è determinata in Roma, ed è come se io dicessi che *Cesare* è *assente*, o *esistente in Roma*; e quando dico *che il frutto è buono*, il verbo *è* mentre afferma che al frutto conviene la proprietà significata dall' aggettivo *buono*, afferma anche al medesimo tempo la sua esistenza. Quindi è che presso a quasi tutte le nazioni per l'uno e per l'altro senso si adopera un medesimo verbo. E però anche i nostri Selvaggi, qualora formata abbiano una voce per esprimere l'affermazione, potran di essa valersi agevolmente per significare ancor l'esistenza.

Mostrato il modo con cui potranno istituire i nomi ed i verbi, or è da vedere primieramente fin dove con questi mezzi arrivar potranno le loro facoltà e cognizioni; secondariamente a che stato sarà giunta la loro lingua.

CAPO XI.

Del progresso delle loro facoltà e cognizioni dopo l'istituzione de' nomi e de' verbi.

Dopo che l'istituzione de' nomi sostantivi e degli aggettivi avrà loro aperta la strada a formare, siccome noi, l'idee e le nozioni universali e astratte, aggiugnendosi ancora l'istituzione de' verbi, un più vasto campo s'aprirà certamente alle loro cognizioni. Non basta aver l'idee se fra loro non si combinano; e la facilità appunto di combinarle, e di formarne

i giudizi al par di noi, dopo l'istituzione dei nomi e de'verbi verrà loro fornita.

Il *giudizio*, siccome abbiamo di già accennato, consiste nel paragonare fra loro due idee, e affermare la convenienza o disconvenienza. Se si esprime colle parole e'si chiama una *proposizione*, e la proposizione non altro richiede che un sostantivo, il quale indichi l'idea primaria, o la cosa di cui si parla; un aggettivo (1) che accenni l'idea secondaria, che colla prima si paragona, vale a dire, la qualità che conviene o non conviene alla cosa di cui si tratta; e un verbo che leghi un'idea coll'altra, affermando la loro convenienza o disconvenienza. Qualche volta a ciò basta eziandio un nome solo ed un verbo, come nelle proposizioni *Tito ama*, *Tito vive*. Allora però l'aggettivo è contenuto nel verbo medesimo; perciocchè egli è lo stesso che dire *Tito è amante*, *Tito è vivente*. E qui è da osservare, che se per verbo s'avesse ad intendere solamente ciò che ha la forza di affermare, non vi sarebbe altro verbo dal verbo *essere* in fuori; poichè tutti gli altri contengono, oltre all'affermazione, un aggettivo ancora che fa le veci dell'attributo, come sono nelle proposizioni anzidette *amante* e *vivente*. Anzi l'attributo è contenuto ancora nel verbo *essere* medesimo, quand'ei significa l'esistenza; perciocchè abbiam già sopra osservato che *Cesare è in Roma* vale lo stesso, come *Cesare è esistente in Roma*. In quelle lingue poi dove i verbi hanno diverse desinenze secondo il diverso numero e la

(1) L'idea secondaria alcune volte è espressa da un altro sostantivo, come: *I popoli sono animali; i coralli non sono piante*. Ma l'aggettivo, come si è detto nella Logica, in tal caso si sottintende: così queste proposizioni equivalgono all'altre due: *I popoli sono appartenenti alla classe degli animali; i coralli sono appartenenti alla classe delle piante*.

diversa persona del soggetto, anche il verbo solo può formare un' intera proposizione, almeno quando il soggetto è della prima, o della seconda persona; perciocchè, dicendo *vivo, vivi, viviamo, vivete*, i soggetti *io, tu, noi, voi* manifestamente si sottintendono. Queste cose son tutte notissime a chi ha punto esaminata la metafisica delle lingue, e io non fo qui che accennarle di fuga (1).

Per formare adunque delle proposizioni d' altro non fa bisogno che de' nomi e de' verbi. Istituiti che sieno per tanto, è manifesto che i nostri Selvaggi potran formare delle *proposizioni verbali* al par di noi. E se ciò è, molto più ne potranno formar di *mentali*. I loro *giudizj* adunque non saranno più *impliciti* solamente, ma potran esser *reali*, siccome i nostri. E per via di questi quante nuove cognizioni non potran essi acquistare? La natura medesima di ogni cognizione in che altro consiste mai se non nel conoscere la convenienza o disconvenienza di due idee (2)?

Ma dell' istituzione de' nomi e de' verbi non è questo il solo vantaggio che lor abbia a derivare. Un altro vantaggio si è che cominceranno allora a far uso più frequente della *riflessione attiva*, laddove innanzi non avean quasi che la *passiva* soltanto. E di vero, quando a principio udendo il grido d'un animale il rifaceano alla ventura senza alcun fine determinato, la loro attenzione era piuttosto da questo grido rapita di quel che fosse da lor diretta. Ma quando cominciano a usar questo grido avvertitamente, e col fine deliberato di eccitare in altrui per via di un tal segno l'idea di un tal animale, l'attenzione allora è da lor medesimi deliberatamente a quel grido fissata, e la lor riflessione

(1) Veggasi pure quello che se n'è detto nella *Logica*, Parte II, Sez. II.

(2) V. la *Logica* pag. 5.

per conseguenza non è più passiva semplicemente, ma attivissima. E ciò tanto più quando, osservando come il medesimo grido conviene a più individui, se ne cominciano a valere come d'un segno universale per esprimere tutti gl'individui d'una medesima classe, e vengono così formandosi delle varie classi e le nozioni e l'idee universali. Io non mi tratterrò a dimostrare come l'istituzione degli aggettivi ancora e de'verbi, e l'acquisto delle astratte nozioni e idee che ne dipendono, e come poi molto più l'attual paragone di un' idea coll' altra da cui dipendono i giudizj, importino necessariamente l'esercizio dell'attiva riflessione.

Ma dopo che l'attenzione comincerà ad essere da lor diretta attivamente, egli è ben chiaro che non sarà più rapita unicamente dagli oggetti *sensibili*, ma si fermerà eziandio su quelli che eccitano una semplice *percezione*, e comincerà a nascere in loro il senso della *curiosità*. Questo potrà far sì che comincino ad acquistare l'idee d'un numero assai maggiore d'oggetti, che degli oggetti medesimi acquistino un' idea più completa, perchè, trasportando avvertitamente l'attenzione dall'una all'altra qualità, maggior numero in ciascun oggetto ne potranno osservare; che, oltre all'idee delle *qualità fisiche* col paragonare gli oggetti fra loro, acquistar possano quelle ancora delle lor *qualità metafisiche*. E da tutto questo qual copia di cognizioni non posson essi ritrarre?

Oltreciò, l'idee di queste qualità e fisiche e metafisiche si potranno a poco a poco determinare distintamente co'loro segni, vale a dire o coi loro sostantivi astratti, o cogli aggettivi, o coi verbi. Istituiti che siano questi segni, le idee che lor corrispondono non solo saran più chiare e più distinte, ma saranno ancor più durevoli. Imperciocchè potranno allora far uso non solo della *memoria dell'idee*, ma ancor di quella de'*segni*; e perciò avranno

un mezzo di più e per ritenere l'idee più lungamente e per richiamarle più agevolmente.

Ciò posto, potran non solo paragonare fra loro le cose presenti, ma le presenti eziandio colle passate, e le passate fra loro. E di qui chi non vede qual moltiplicità di giudizj e di cognizioni potrebbe lor derivare?

Ma un altro fonte ancora di cognizioni, fonte copiosissimo ed inesausto comincerà loro ad aprirsi; ed è che potranno allora, oltre ai *raziocinj impliciti*, formar anche de'*raziocinj reali* a quella stessa maniera con cui si forman da noi. Imperocchè il raziocinio reale che altro è mai se non il paragone di due giudizj da cui un terzo ricavasi? Capaci adunque di formare i due primi giudizj che il paragone comprendono, vie più il saranno a formare il terzo che da quelli spontaneamente discende. E questo terzo giudizio non contiene egli sempre una nuova cognizione? Quanto adunque non potrebbe il numero delle loro cognizioni per questo mezzo pur anche andar sempre accrescendosi?

Non è da creder però che da tai mezzi abbian essi a ritrarre in sul principio tutti quei vantaggi che trar si possono. Imperocchè in primo luogo, troppo occupati dietro ai bisogni della vita, non avran campo di molto applicarsi a coltivare lo spirito e ad accrescerne le cognizioni; in secondo luogo il numero de'nomi e de' verbi scarsissimo presso loro sarà a principio, e proporzionato soltanto ai bisogni più necessarj. Ma a me basta per ora d'aver dimostrato fino a qual segno coll'istituzione de'nomi e de'verbi recar potrebbono le loro cognizioni, se avesser ozio di applicarvisi; e quanto per conseguenza una tale istituzione influisca su lo sviluppo dell' umane facoltà e su l' accrescimento dell' umane cognizioni.

CAPO XII.

Dello stato a cui può giugnere la loro lingua coi nomi e verbi soltanto.

Coi nomi e verbi solamente una lingua può giugnere a un grado tale da bastar per sè sola a esprimere se non tutti almen la più parte de'sentimenti dell'animo. Perchè ciò chiaro apparisca, consideriamo la natura dell'altre parti del discorso. Sei altre dai gramatici se ne contano, i *pronomi*, i *participj*, gli *avverbj*, le *preposizioni*, le *congiunzioni* e le *interjezioni* o gl' *interposti*.

Or, cominciando dai *pronomi* e dai *participj*, egli è da osservare in primo luogo che entrano anch'essi nella classe dei nomi, non essendo per sè medesimi che tanti nomi aggettivi, e perciò, quando pure alla manifestazione de'sentimenti dell'animo fosser eglino di una necessità assoluta, potrebbe dirsi tuttavia che la lingua che gli usasse non avess' altro che nomi e verbi. Ma non son essi di niuna assoluta necessità, perciocchè i pronomi non son altro che aggettivi, i quali s'adoprano in vece d'un sostantivo già nominato. Quand'anche per tanto in una lingua mancassero, il lor difetto si supplirebbe immantinente col replicare i sostantivi medesimi, a' quali s'avrebbono a sostituire. I participj similmente si supplirebbero subito coll' adoperare in loro vece i verbi da cui son tratti. E di vero *Enea fuggì da Troja, Enea venne in Italia,* non val lo stesso che *Enea fuggito da Troja venne in Italia?*

Circa alle *preposizioni* elle son certamente di un uso grandissimo per esprimere con maggiore precisione e brevità le relazioni. Ma oltrechè molte di esse anche da noi si posson esprimere egualmente coi nomi e i verbi soltanto (perciocchè in vece di dire *Oreste viaggiava con Pilade*, potrebbe dirsi

con eguale chiarezza se non con egual brevità, *Oreste viaggiava, aveva un compagno, il compagno era Pilade*); oltre di questo, io diceva, se i Greci e i Latini, siccome avevano introdotti alcuni *casi* equivalenti alle nostre preposizioni, come sono il genitivo e il dativo che corrispondono per sè soli alle preposizioni *di* e *a*, così n' avessero introdotti ancora per tutte l'altre, le relazioni non sarebber elleno egualmente espresse? Eppure nella lingua greca e nella latina non v' avrebbe allora niuna preposizione.

Quanto agli *avverbj* il loro ufficio si è quello di esprimere una qualche modificazione o determinazione del verbo: ma tutti quanti equivalgono ad una preposizione e ad uno o più nomi: così *qui* significa *in questo luogo*, *ora* significa *in questo tempo, diligentemente* vuol dire *con diligenza*, ecc. Or chi non vede che gli avverbj si potrebbono comodamente risparmiare, quando s'usassero in loro vece le preposizioni ed i nomi a cui equivalgono? Ma abbiamo veduto poc'anzi che in vece delle preposizioni basterebbero i diversi casi, o sia le diverse inflessioni de' medesimi nomi. Anche agli avverbj adunque co'soli nomi si potrebbe agevolmente supplire. E di fatto i Latini non diccan essi sovente *hoc tempore* in vece di *nunc hoc loco* in vece di *hic*? Vero è che a questi nomi si sottintendeva le preposizioni *in*: ma il senso sarebbe stato egualmente chiaro ancorchè la preposizione *in* non vi si fosse sottintesa.

Le *congiunzioni*, ove si abbia a tessere un lungo discorso, sembrano certamente indispensabili per unire le proposizioni ordinatamente fra loro. Ma ove si tratti di poche proposizioni staccate, son esse affatto superflue. E da chi volesse anche un discorso continuato si potrebbe spesso formare non difficilmente senza niuna congiunzione.

Le *interjezioni* finalmente per sè medesime sono

piuttosto voci naturali che artificiali. E perciò è impossibile che in una lingua s' istituiscano i nomi ed i verbi senza istituire eziandio le interjezioni, le quali, siccome abbiam dimostrato, hanno anzi ad esser le prime. Tuttavolta, supposta una lingua che non avesse interjezioni, io dico che a queste pure supplir potrebbesi coi nomi e i verbi soltanto. E certamente le interjezioni non equivalgon esse ad un' intera proposizione? *Ahi*, a cagion d' esempio, significa lo stesso che *io son dolente*, o *io sento dolore*. Se nella nostra lingua per tanto non vi avesse la interjezione *Ahi*, non potrei io esprimermi bastantemente dicendo *io sento dolore?*

CAPO XIII.

Dell' altre parti del discorso.

Da quel che abbiam detto nel capo precedente si fa manifesto che i nomi e i verbi sono le parti principali del discorso, e le sole assolutamente necessarie. Non è da credere tuttavia che i nostri Selvaggi non abbiano ad istituire eziandio le altre parti. Poichè sebbene, rigorosamente parlando, i nomi e i verbi possan bastare, la meditazione però continua del più profondo filosofo richiederebbesi per esprimere in ogni circostanza con questi soli ogni qualunque pensiero. Il bisogno adunque di spiegarsi con facilità, con chiarezza e con brevità farà che i nostri Selvaggi introducano ancora le altre parti che a ciò possono maggiormente contribuire. Ma in qual maniera si potran esse istituire è affatto inutile il ricercarlo.

I pronomi, i participj, gli avverbj, le preposizioni, le congiunzioni non posson nascere certamente dalla onomatopea, perchè non significano per sè medesime niun suono naturale dalla cui imitazione si possan trarre. Non posson nascere adunque se

non dal caso. Uno ha bisogno d'esprimere che la tal cosa era qui poc'anzi. Mentre si studia di significarlo coi gesti, lo sforzo dell'animo gli fa mettere meccanicamente una voce. Il compagno poco dopo ha bisogno anch'egli di esprimere lo stesso, ripete la stessa voce accompagnata da' medesimi gesti; egli è inteso, e si fa nell'uno e l'altro l'associazione di una tal voce coll'idea d'un tempo passato di fresco; ecco alla fine questa voce divenuta un avverbio equivalente al *nuper* dei Latini e al nostro *poc'anzi.*

Lo stesso dicasi presso a poco dell'altre parti. I primi pronomi, le prime preposizioni, le prime congiunzioni non potran nascere che a un di presso nel medesimo modo. Dico le *prime*, perchè quando alcune di queste voci si saranno di già introdotte, e la lingua si sarà fino ad un certo segno perfezionata, potrà allora al caso sottentrar la riflessione, e o col trarre le voci nuove, di cui abbisognano, dalle già note, o col formare tra loro un'espressa convenzione sul significato delle nuove voci che hanno ad introdurre di mano in mano potranno accrescerne il numero all'infinito.

Ma quali saranno le prime voci che riguardo a queste parti s'avran da loro ad istituire? Quelle certamente che più presto faranno lor di bisogno. Or cominciando dai *pronomi*: quelli che chiamansi *personali*, cioè *io*, *tu*, *noi*, *voi*, non potran certo tardar gran fatto. Imperocchè è necessario il distinguere con qualche segno, quando parliamo di noi medesimi, quando di quelli che ascoltano, e quando di persone, o di cose da loro affatto diverse. Vero è che nelle lingue, in cui la varia desinenza de'verbi indica per sè medesima le persone, i pronomi personali si possono ommettere. Ma oltrechè ciò non può farsi se non quando questi pronomi sono il soggetto della proposizione (perciocchè *amo* equival bene ad *io amo*, ma *Tito ama* non è già lo stesso che *Tito ama me*), oltre a questo, io dico, egli non

è naturale che i nostri Selvaggi possano in sul principio introdurre tanto diverse desinenze de' loro verbi. Egli è anzi probabilissimo che i loro verbi non debbano avere nella prima istituzione che una sola desinenza indeterminata, come *amare*, *temere*, ecc. E ciò posto, anche quando sono il soggetto della proposizione i pronomi personali necessariamente si devono esprimere con qualche segno.

Questo segno a principio sarà forse un gesto che volgeranno o verso sè stessi, o verso le cose di cui vorranno parlare alla maniera che fanno i muti. Ma io ho osservato che i muti medesimi, quando indicano o sè stessi, o quelli a cui parlano, metton insieme per ordinario una qualche voce, il che fan essi per puro effetto meccanico. I nostri Selvaggi, avvezzi già a far uso della voce, il faran certo assai più facilmente. E chi vieta che queste voci non possano finalmente diventare i loro pronomi personali?

Io gli ho chiamati finora *pronomi* per seguire il comun uso de' gramatici. Propriamente però non *pronomi*, ma *nomi* s' avrebbon essi a dire. Poichè non sono aggettivi che si adoprino in vece d'un sostantivo alla maniera de'veri pronomi, ma sono sostantivi per sè medesimi, i quali han forza di significare la persona, o le persone che parlano, o che ascoltano.

Gli altri che sono veri pronomi, come *egli*, *quegli*, *costui*, ecc., si istituiranno a un di presso al medesimo modo, ma più tardi perchè men necessari.

Tra gli *avverbj* i primi a far di bisogno saranno quelli di affermazione, o di negazione, anzi la particella *non* dovrà nascere insieme co' verbi medesimi, perchè troppo necessaria ad esprimere le proposizioni negative. Seguiran poscia quei di tempo e di luogo. Appresso succederanno quelli di quantità e di qualità: ma di questi a principio non si istituiranno che i più generali solamente, come *poco*, *molto*, *bene*, *male*, ecc., perchè i più impor-

tanti. Gli altri, come *diligentemente*, *negligentemente* e simili, non nasceranno che assai tardi, e si potranno allora cavare agevolmente dagli aggettivi.

Circa alle *preposizioni*, le prime che faran di mestieri saranno quelle che esprimono la relazione del moto. Poichè a principio per significare il moto non avran forse che un solo verbo corrispondente al nostro *andare*. Ma per distinguere se uno s'accosta ad un luogo, o se da questo si allontana, il verbo *andare* e il nome del luogo per sè soli non bastano. S' io dicessi soltanto: *Il cervo va monte*, chi intenderebbe s'ei vada al monte, o se ne venga? Per distinguere questi sensi per tanto egli è mestieri di due preposizioni corrispondenti alle nostre *a* e *da*. Un' altra pure fa d'uopo che indichi la cagione, o il fine per cui si fa una cosa, un' altra che esprima il modo, o lo stromento con cui si fa, un'altra che significhi la compagnia di una cosa, o la sua privazione, ecc.

Le *congiunzioni*, finchè i nostri Selvaggi non saranno avvezzi che a proferire una o due proposizioni staccate, saranno inutili, siccome abbiamo già detto. E in fatto noi veggiamo che i fanciulli a principio fan pochissimo uso delle congiunzioni. Allora solo diverran necessarie, quando s'avvezzeranno a tessere qualche discorso un po' più lungo: e la prima probabilmente sarà quella che si adopera per unire insieme le cose, che danno una qualche relazione comune, siccome è la nostra *e*, la quale ognun sa di che uso frequente ci sia; la seconda sarà quella di cui si usa quando si vuol domandare o render ragione di qualche cosa, cioè la congiunzione *perchè*, la quale pure noi veggiamo quanto frequentemente s'adoperi ancor da'fanciulli. Seguiran quindi le altre di mano in mano, secondo che le circostanze particolari faranno che l' una o l'altra di esse si abbia ad istituire.

I *participj*, i *supini*, i *gerundj*, i *nomi verbali*, ecc.,

siccome i men necessari, saranno anche gli ultimi ad introdursi: nè la loro istituzione sarà allora difficile, perchè non s'avrà a far altro che cavarli dai verbi già stabiliti.

Ecco l'ordine e il modo, col qual mi sembra che istituir si potrebbono di mano in mano nell'ipotesi nostra tutte le parti del discorso. Ma quel che abbiam detto infino ad ora non riguarda, per così dire, che l'istituzione del vocabolario di una lingua. Due cose ancor ci rimangono a considerare; l'una di qual numero e di qual forma di termini questo vocabolario potrà esser composto a principio, e in che maniera si potrà accrescere successivamente; l'altra in che modo si istituiranno le regole per combinare fra loro le parti del discorso secondo le lor diverse relazioni, senza le quali regole il vocabolario più copioso non servirebbe mai a formar niun senso compiuto. Dell'una e dell'altra cosa noi tratteremo ne' capi seguenti: e prima esamineremo qual potrà essere lo stato originario di questa lingua ne' primi cominciamenti, e quali in seguito i successivi di lei progressi.

CAPO XIV.

Dello stato totale della loro lingua e principio, e del suo avanzamento successivo proporzionato all'avanzamento della loro società.

I due fanciulli, che abbiam supposto a principio, appena getteranno, dirò così, i primi fondamenti di questo nuovo linguaggio, e, vale a dire, cominceranno a valersi dell'interjezioni, o sia delle grida naturali, a queste uniranno i gesti, istituiranno i nomi di alcuni oggetti sonori, e di alcuni altri fors'anche non sonori, ma di quelli però soltanto che sono più necessarj alla vita, come delle cose, onde si pascono, de' luoghi ove si ritirano, ecc.; istitui-

ranno alcuni aggettivi, ma solo esprimenti le qualità sensibili, alcuni verbi imperativi, e alcuni avverbj fors'anche di luogo e di tempo. Al resto suppliranno co' gesti. Perciocchè, vivendo sempre ed errando insieme, non avranno a parlar per lo più che d'obbietti all' uno e all' altro presenti, i quali co'soli gesti agevolmente si possono indicare.

Ma quando cominceranno ad aver figli, la madre non potrà più tener dietro al marito continuamente. Io ho già supposto che si siano trascelto un luogo, ove ricoverarsi dalle ingiurie de' tempi e riposarsi la notte; e sappiamo che il soglion fare le bestie ancora. La madre adunque co' figli vi si tratterrà, mentre il padre andrà vagando per procacciare a sè ed a'suoi il necessario nutrimento. Dovranno adunque star disuniti per qualche parte del giorno. Frattanto egli è troppo naturale che all' uno e all'altra più cose occorrano che debbansi quindi comunicare scambievolmente. Ma abbiam già veduto quanto difficilmente le cose lontane o di tempo o di luogo si possan co' gesti manifestare. Dovranno dunque ricorrere alle voci, le quali per conseguenza s'andranno di mano in mano moltiplicando.

Ma anche i figli sentiranno i lor bisogni particolari; anch'essi si studieranno, come fan tutti i fanciulli, di manifestarli con qualche segno; anch'essi dunque inventeran nuove voci che, intese e replicate da'genitori, passeranno ad essere nuovi termini del lor linguaggio.

A questo proposito fa un' eccellente osservazione il presidente DE BROSSE nell' opera succennata (1). In tutte le lingue, dice egli, le parole corrispondenti alle prime idee dei fanciulli son tratte dalle prime voci che essi pronunziano. Le prime consonanti, che possan eglino proferire, sono le labiali, cioè *b*, *m*, *p*, seguono quindi le labiali insieme e

(1) *De la formation mécanique des Langues*, n. 76.

dentali, cioè *f* e *r*; appresso quelle che nascono dall' interposizione della lingua fra i denti, cioè *d* e *t*. Perciocchè il primo moto meccanico, ch' essi facciano colla bocca, è quello delle labbra; comincian appresso a batter le labbra colle gengive, e quindi a batter anche le gengive fra loro. Le prime loro sillabe adunque son composte delle vocali *a*, o *e*, le quali son pur le prime che da loro si proferiscano, e d'una di queste consonanti, cioè sono *ab*, *ba*, *am*, *ma*, *ap*, *pa*, ecc. Ora in tutte le lingue appunto i nomi di *padre* e di *madre*, che sono certo delle prime voci che dai fanciulli si sogliano proferire, fa egli vedere manifestamente da queste sillabe essere derivate.

« Scorrete, dice egli, tutti i popoli dell' universo « e antichi e moderni, il Cananeo, l'Ebreo, il Sirio, « l'Arabo ed altri diranno *Ab*, *Abba*, *Ava*, *Aboh*, « *Abou*, ecc. Il Greco, il Latino, l'Italiano, lo Spa« gnuolo, il Francese diranno *Pater*, *Padre*, *Pere*. « L'Istriano, il Catalano, il Portoghese, il Guascone, « *Pari*, *Para*, *Pae*, *Paire*. Il Tedesco, il Francesco, « l'Anglo-Sassone, il Belgico, il Fiamingo, il Fri« gione, il Runico, lo Scandinavo, lo Scozzese, « l'Inglese, l'Alemanno, il Persiano ed altri che « sembrano derivati dallo Scita diranno: *Fader*, « *Fater*, *Vatter*, *Vader*, *Pader*, *Payer*, *Peer*, *Feer*, « *Foedor*, *Fadiir*, *Father*, *Fatter*, ecc. L' Orcade, « *Favor*. Il Malabaro *Pitawe*. Lo Chingulese del« l'isola di Ceylan *Pita*, l' Etiope, l' Abissino, il « Melindiano delle Coste d' Africa ed altri, il cui « linguaggio sembra derivato dall' arabo, diranno « *Abi*, *Abba*, *Aba*, *Baba*, ecc. Il Turco, *Baba*. Il « Moro *Abbo*. Il Sardo *Babu*. L'antico Retico *Papa*. « L'Ongarese *Apa*. Il Malese dell' India e di Ben« gala *Bappa*. Il Siamese *Poo*. Il Mogolese *Baab*. « Il Tangut *Hapa*. Il Tibetano *Pha*. L' Ottentotto « *Bo*. Il Cinese e l'Anatitico del Tonquino *Fa*, *Phu*. « Il Tartaro *Baba*. Il Mantcheou *Ama*. Il Tungu-

« tano *Amin*. Il Georgiano e l' Ibero *Mama*. Il « Caraibo e il Galibis *Baba*. Il Selvaggio del fiume « delle Amazzoni *Bape*. Il Samojedo *Abam*. Il Mo« lucchese *Bapa*, ecc. »

Ma ove i figli sieno più d'uno, convivendo fra loro, avran mille cose a doversi anch' essi manifestare scambievolmente. Nuovi segni dovranno dunque inventare per ispiegarsi l'un coll'altro, i quali saranno altrettanti termini aggiunti al linguaggio nascente. Questo spirito d'invenzione è comunissimo a' fanciulli. Osserviam due bambini che non sappiano parlar ancora se non il primo linguaggio bambolesco. Egli è una maraviglia il vedere come a forza di voci tronche e di gesti e di movimenti della persona s' intendono fra di loro. E accade anche sovente che chi li guarda non intenda nulla di ciò che essi spiegar si vogliano con quelle lor voci e que'lor segni; ed essi al contrario s'intendon fra loro ottimamente, spezialmente poi ove siano due fanciulli che già da gran tempo sian usi a star insieme. Ciò vien da questo che i fanciulli con sommo impeto si portano verso a tutto ciò che desiderano, ed ogni sforzo adoperano per venire a capo de'lor desiderj. Esercitan dunque una contenzione vivissima per ispiegare i lor bisogni e le loro brame; e, ove in pronto non abbiano i segni dagli altri inventati, nuovi essi n'inventano di loro posta. Questo spirito medesimo d' invenzione si conserva in loro per lungo tempo, massimamente ne'più volgari che più di frequente fra lor convivono: e di fatto hanno essi da per tutto un loro gergo particolare che solo dai loro simili è inteso.

Ecco adunque come il linguaggio, di cui parliamo, a poco a poco andrà crescendo. I due fanciulli, che abbiam supposto, a principio istituiranno i primi segni necessari a spiegarsi i loro bisogni particolari; quando saran cresciuti e cominceranno ad aver figli, nasceranno nuovi bisogni, e nuovi segni per essi

s'introdurranno: i figli impareranno a poco a poco i segni inventati da' genitori, e nuovi ne inventeranno essi pure, secondo che ciascun vi sarà dai proprj bisogni determinato: se questi pure avran de' figli, nuovi essi pure n'aggiugneranno: e così via via, finchè arrivino a formare un linguaggio compiuto.

Questo linguaggio però infino a tanto ch'essi vivran da selvaggi non potrà avere che pochi termini. Un selvaggio senza agricoltura e senz'arti non può dalle produzioni spontanee della terra raccogliere quanto basti per sostenersi: conviene che vi supplisca colla caccia e colla pesca. Queste lo obbligano ad andar vagando continuamente, e di rado gli permettono di trattenersi co' suoi simili. Ora una lingua non si aumenta che a forza di coltivarla. Per mancanza adunque di coltura ella sarà ristretta ai puri termini necessarj.

Contuttociò se i figli, i nipoti, i pronipoti, ecc., seguitassero sempre a vivere insieme ed a formare una sola famiglia, mantenendosi in questa famiglia i termini già inventati, e inventandosene successivamente di nuovi, il loro linguaggio avrebbe campo d'accrescersi col tempo notabilmente. Ma questo pure difficilmente può avvenire. Imperocchè, quando la popolazione sarà cresciuta ad un certo segno, come potranno mai tutti vivere nel medesimo luogo? come tutti trovarvi la necessaria sussistenza? Sarà forza che si dividano. Or dividendosi, ciascuno porterà seco i termini già istituiti, ma i nuovi, che si avranno ad istituire, in ciascuno saran diversi. Si verran dunque a formare tante specie di dialetti, come è avvenuto di fatto presso ad alcuni Selvaggi dell'America (1).

A lungo andare però qualcuna di queste famiglie

(1) *Dans le seule Province des Misteques*, dice la Storia de' Viaggi, *on ne comptoit treize differentes.* Hist. gén. des Voyages in 4, t. 12, p. 579.

osserverà che vi son certi animali, come le capre; le pecore, le vacche, ecc., i quali possono agevolmente addimesticarsi; vedrà come dal loro latte si può trarre una più sicura e più comoda sussistenza; passerà dunque dalla vita del cacciatore alla vita pastorale. Ora i pastori hanno più agio di poter vivere insieme: la loro incombenza dall'altra parte lascia loro un perfetto ozio. S'occuperanno dunque fra loro a parlare e a ragionare: e la loro lingua potrà in tal modo far dei progressi considerabili.

Ma al canto si daran essi eziandio. L'ozio e la tranquillità pastorale ognun sa quanto invitino ad esso un'anima libera e contenta. Cominceranno a principio ad imitare gli augelli, poi a piegare per sè medesimi la voce in diverse maniere; appresso a proferire insieme qualche parola; e così a poco a poco si verranno istituendo i principj della musica e della poesia. Questi principj si trovano infatto presso a tutti i popoli ancor più incolti.

Nata che sia la poesia, gli animi loro cominceranno a ingentilirsi di più, l'immaginazione prenderà più vivacità e più brio, e la lingua acquisterà maggior copia e regolarità. Che le lingue di fatto debbano ai poeti il lor principale accrescimento, dalle storie abbastanza è manifesto.

Siccome però a principio moltissimi termini lor mancheranno, e soprattutto le congiunzioni, che, come abbiam osservato, saran dell'ultime ad istituirsi, così in primo luogo nella lor poesia si vedranno frequentissime ellissi; 2.° le proposizioni per lo più saran disgiunte, e s'incontreranno spessissimo de'salti improvvisi dall'una all'altra cosa; 3.° procureranno di supplire co'gesti a quello che colle voci non potranno spiegare bastantemente, e la lor poesia sarà congiunta non sol colla musica, ma eziandio con una gesticolazione ed azione vivissima. Inoltre, perchè spesso lor mancheranno i nomi proprj delle cose, con più vocaboli e con più immagini

si sforzeranno di dipingere la cosa medesima per essere o coll'una o coll' altra intesi più facilmente. Quindi s'avranno spesse ripetizioni della medesima cosa, frequente presso loro sarà l'uso del pleonasmo, frequentissimo quello delle similitudini, delle metafore e di tutte le altre maniere figurate. Tutto questo è confermato evidentemente dalle poesie che ci restano de' popoli più antichi e da quelle che si hanno de' Selvaggi moderni.

Ma i nostri pastori non impiegheranno già tutto il tempo a cantare solamente e a sollazzarsi. Qualche seria occupazione vorrà anch'essa per sè qualche parte del loro ozio. I principj d'alcune arti poteron da essi istituirsi anche quand'eran cacciatori. Mentre traggono agli uccisi animali la pelle, il calore che ne risentono è troppo facile che li consigli a porsela intorno per ripararsi dal freddo e dalle ingiurie dell'aria. Un incendio destato da un fulmine, o le scintille nate a caso dalla collisione di due pietre, e propagate per l'aride foglie possono lor facilmente insegnare l'uso del fuoco, e la maniera di conservarlo e riprodurlo. Per resistere alla forza delle bestie più feroci, o per ferir di lontano le fuggitive sarà necessario che si procaccin qualche arme; sarà necessario che si formin qualche capanna per ripararsi dall'intemperie del cielo, massimamente ove si trovino in una pianura che loro non somministri niun ricovero naturale; e così discorrendo. I selvaggi cacciatori, che tuttavia esistono spezialmente nel settentrione dell'America, di questi comodi sono anch'essi forniti.

Ma dopo che saran passati alla vita pastorale; queste arti più facilmente potranno accrescersi, e si potranno altre nuove istituire. Cominceranno a formarsi delle vesti più adattate, a prepararsi degli alberghi più comodi sì per sè come pe' loro greggi; si appresteranno i vasi opportuni per accogliere e conservare il latte, altri pure ne formeranno per

cuocervi le carni e i vegetabili, ecc. Or, mentre l'arti si vanno accrescendo, l'idee ancora e i loro segni è necessario che s'aumentino di mano in mano.

Ma intanto che, pascolando i loro armenti, van qua e là aggirando per le foreste, non avverrà egli mai che qualcuno si faccia ad osservare un po'più attentamente i prodotti della terra; che o a caso, o avvertitamente egli faccia qualche esperienza; che impari il modo finalmente con cui i vegetabili più utili alla vita conservar si possono e moltiplicare? Egli è troppo naturale che una volta o l'altra ciò pure addivenga.

Or quando cominceranno ad imparare l'agricoltura, allor finalmente la società, le arti, le cognizioni e il linguaggio potran condursi alla lor ultima perfezione. L'agricoltura porta seco l'invenzione di varie arti per formare e perfezionare gli stromenti che ad essa son necessari; richiede l'istituzione di varj patti e di varie leggi per assicurare a ciascuno il frutto delle sue fatiche. I prodotti della terra son più abbondevoli di quel che sia necessario al mantenimento de'soli coltivatori. Non tutti adunque quei della stessa famiglia saran costretti a lavorare la terra; alcuni di loro potranno impiegarsi in altri esercizi, inventar nuove arti, lo perfezionare le già inventate. Dividendosi le famiglie, alcune saranno di artigiani ad altre di coltivatori. Gli uni avran bisogno degli altri, si scambieranno i prodotti delle loro fatiche, e così si istituiranno i principj del commercio. Il commercio crescerà in appresso quando inventeranno quella merce e quel segno universale del valore de'varj generi delle cose, voglio dir le monete, quando ritroveranno l'arte del navigare, sicchè uscendo dell'isola, in cui gli abbiamo supposti, possano comunicare cogli altri popoli, ecc. Così le loro società si verranno a poco a poco formando e perfezionando; e con questo progresso medesimo s'andranno moltiplicando l'idee, moltiplicando i

bisogni, moltiplicando le relazioni, e moltiplicando eziandio per conseguenza le voci con cui queste idee, questi bisogni e queste relazioni manifestare.

Quello poi, da cui il loro linguaggio acquisterà la maggior sua perfezione, sarà l' istituzione della scrittura. I termini allora rimarran fissi e perpetui; i termini nuovi più facilmente saranno a tutti palesi: gli scrittori avranno agio di riflettere maturamente alla maniera più propria di esprimersi con chiarezza, con ordine e con eleganza; all'istituzione della scrittura seguirà l'istituzione e la propagazione delle belle arti e delle scienze (1). Da tutto questo insomma il loro linguaggio finalmente acquisterà una forma stabile e perfetta.

Queste sono le epoche principali a cui dee riportarsi il progresso successivo della lor lingua. Finchè son cacciatori, ella deve essere affatto povera ed incolta: quando diverranno pastori, la lingua pure comincerà a divenire più colta e più copiosa; ma la sua perfezione non si potrà aspettare se non dopo l'introduzione delle arti e delle scienze. Quello che la ragione ci persuade, dall'esperienza ci è pur mostrato evidentemente. Il sig. DE LA CONDAMINE, che ha esaminata con ispirito filosofico buona parte delle lingue americane, nella sua relazione intorno al fiume delle Amazzoni così dice: « Tutte le lingue, di cui io ho avuto cognizione in questa parte « di mondo, son poverissime... Tutte mancano di « termini per esprimere le idee astratte ed universali (2): prova evidente del poco progresso

(1) Sopra all' istituzione dell'agricoltura, delle leggi, dell'arti, del commercio, delle scienze, io passo rapidamente, perchè ella è stata già abbastanza trattata da altri, e spezialmente da GOGUET nell'*origine delle leggi, dell'arti e delle scienze*, a cui potrà ricorrere chi amerà di istruirsene più largamente.

(2) Ciò s' intenda però solamente delle nozioni più

« dello spirito umano in tutte queste contrade. Le « parole *tempo, durata, spazio, essere, sostanza*, « *materia, corpo* e molt'altre non han niun termine « equivalente nelle lor lingue. Nè solamente i nomi « degli esseri metafisici, ma anche quelli degli es« seri morali non si possono rendere presso loro « che imperfettamente e per via di lunghe peri« frasi. Non vi son nomi proprj che corrispondano « esattamente a quelli di *virtù, giustizia, libertà*, « *riconoscenza, ingratitudine*, ecc. » Dei Negri similmente dice la storia de' Viaggi che, « siccome « l'arti e le scienze sono sconosciute presso di loro, « così la loro lingua non è composta che di un « picciol numero di parole esprimenti i bisogni « principali della vita (1). »

Considerate adunque le epoche, alle quali dee riferirsi il progresso successivo del loro linguaggio, vediamo ora eziandio per quali mezzi si potrà egli successivamente aumentare.

CAPO XV.

Della forma primitiva de' loro vocaboli, e de' varj mezzi con cui si potrà accrescere in appresso il loro numero indefinitamente.

Tutti i loro vocaboli a principio saran monosillabi o bissillabi al più. Perciocchè innanzi di avere esercitato gli organi della voce non potran essi proferire ad un tratto che una o due sillabe solamente. Lo stesso noi veggiam ne' fanciulli. Le loro prime parole sono monosillabe o bisillabe, nè arrivano se non dopo

---

astratte e più universali, come son quelle ch'ei riferisce in appresso; perciocchè i nomi universali di *albero*, *uomo*, *animale* e simili, certamente loro non mancano.

(1) *Hist. gén. des Voy.* t. 3, p. 576.

un certo tempo a poterne proferir di più lunghe. Oltreciò, noi abbiamo veduto che le loro parole cominceranno dall'imitazione delle voci de' suoni naturali; e questi certamente con una o due sillabe al più perfettamente s'esprimono. Finalmente ciò si conferma eziandio coll'esempio della più parte delle lingue. Quella de' Cinesi, che è antichissima e che ha scrupolosamente conservata la sua pristina forma infino a noi, non è composta che di 330 monosillabi (1). L'Ebraica, della cui antichità certamente niuno dubita, secondo BERGER, non è altro che « una combinazione variata di circa dugento « monosillabi (2). » Medesimamente la Tibetana (3), la Saniese (4), quella che si parla nei regni di Tonquin, di Caubar e della Cochinchina (5) sono tutte formate di semplici monosillabi. Finalmente anche presso le lingue Europee quei nomi, verbi, avverbj, ecc., che, come i più necessarj, debbon essere stati istituiti prima degli altri, son quasi tutti o monosillabi o bisillabi. Per averne un esempio osserviamo la lingua latina. I nomi *frons, os, dens, cor, crus, pes, mons, fons, sol, lux, nox, nix*, ecc., sono monosillabi; *coelum, terra, aer, acqua, ignis, silva, saxum, ager, planta, herba*, ecc., sono bisillabi. Così gl'imperativi di maggior uso, ch'esser dovettero i primi, non hanno tutti che una sillaba o due, come *i, da, fac, dic, duc, fer, sta, veni, curre, vide, cave, fuge*, ecc. Lo stesso è pur degli avverbj *hic, illic, ibi, nunc, mox, iam, tunc*, ecc., delle preposizioni *a, ex, de, prae, per, ob, sub, cum*, ecc., delle congiunzioni *et, nec, si, sed, aut, at, nam*, ecc., e delle interjezioni *ah, oh, heu, hei, vae, vah*, ecc.

---

(1) *Hist. gén. des Voy.* t. 6, p. 106.
(2) *Les élémens primit. des Lang.*, *etc.*, p. 3.
(3) GIORGI, *Alphab. Tibet.*
(4) *Hist. gén. des Voy.* t. 9, p. 262.
(5) *Hist. gén. des Voy.* t. 9, p. 77.

Potrebbe avvenir tuttavia che i nostri Selvaggi si avvezzassero fin dal principio a pronunziare delle parole ancor più lunghe, come sembra essere accaduto ad alcuni selvaggi dell'America (1); ma è assai più verisimile, che dalle corte abbian essi a cominciare, e che alle lunghe passar non debbano se non più tardi.

Circa al numero delle parole egli è certo che a principio debb'essere scarsissimo. Ma in più maniere potrà egli in appresso moltiplicarsi abbondevolmente.

Perciocchè in 1.° luogo quanti nomi sostantivi non si possono trarre dagli aggettivi, quanti aggettivi dai sostantivi, quanti nomi dai verbi, quanti verbi dai nomi? I sostantivi *nerezza, bianchezza, lunghezza, larghezza*, ecc., tutti vengono da nero, bianco, lungo, largo; gli aggettivi *celeste, terrestre, marino, aereo, acquatico*, ecc., derivano da cielo, terra, mare, aere, acqua; i verbi *velare, vestire, fiorire, frondeggiare, arrossire, verdeggiare*, ecc., nascono da velo, veste, fiore, fronde, rosso, verde; i sostantivi *amore, speranza, dolore, volontà, patimento*, ecc., gli aggettivi *rapace, caduco, tremante, precipitoso*, ecc., escon da' verbi amare, sperare, dolere, patire, rapire, cadere, tremare, precipitare.

2.° Quante parole formar non si possono dall'unione di due o più altre? I Latini unendo i verbi *esse, ire, ferre* a varie preposizioni ne facevano *adesse, abesse, obesse, inesse, praesse, prodesse, subesse, superesse, interesse; adire, abire, obire, inire, praeire, prodire, subire, interire, circumire; afferre, auferre, offerre, inferre, praeferre, proferre, sufferre, deferre*, ecc. Dall'unione poi d'un nome con l'altro, o di un nome e d'un verbo quanti altri

(1) Dicesi che alcuni selvaggi dell'America settentrionale abbiano delle parole di diciotto, ventidue e fino trentaquattro lettere.

composti facessero i Latini medesimi, quanti ne facessero i Greci e gli Ebrei, e quanti ne facciano presentemente i Cinesi e tutti gli orientali, non vi ha niun che nol sappia. Tutte le lingue originali, che diconsi *lingue madri*, non hanno che pochissime radici primitive, e il gran numero delle lor voci non è tratto se non dalle varie combinazioni di queste radici medesime.

3.° Anche con la sola diversa pronunzia delle stesse parole infinite altre se ne posson formare. La lingua cinese, come abbiam detto, non ha propriamente che 330 monosillabi; eppure « questa « piccola quantità di sillabe, dice la Storia dei « Viaggi, non lascia di esser sufficiente per trattare « qualunque soggetto; perciocchè senza moltiplicare le parole, il senso è variato quasi all'infinito per la differenza degli accenti, delle infles« sioni, dei toni, delle aspirazioni e degli altri « cambiamenti della voce. Per esempio, la parola « *chu*, strascinando l'*u* e alzando la voce, significa « Signore e padrone; pronunziandola con un tono « allungato, ma unito, vuol dir *porco*; con un tono « breve significa *cucina*, e con un tono forte e « maschio, ma che si va raddolcendo sul fine, vuol « dir *colonna*. Similmente la sillaba *po* secondo i « suoi diversi accenti e le sue diverse pronunzie « non ha meno di undici diversi sensi. Ella signi« fica *vetro, prudente, liberale, preparare, vecchia,* « *rompere, inclinato, pochissimo, innaffiare, schiavo* « *o prigioniero, bollire, vagliar del riso* (1) ». Insomma, essendovi presso a' Cinesi tante cifre diverse quante sono le parole che lor corrispondono, il significato è sì grande, che il P. MAGHALAENS ne conta fino a 54409, ed altri arrivano a contarne fino 80000 (2). Anche presso agli Ottentotti, dice

(1) *Hist. gén. des Voy.* t. 6, p. 306.
(2) *Hist. gén. des Voy.* 16.

la Storia medesima « una sola parola significa « molte cose (1) »; e altrove « si parla, dice, a « un dipresso la stessa lingua nei regni di Tonquin, « Caubar e della Cochinchina. Ella si stende anche « in tre altri paesi vicini; ma è affatto differente « dalla cinese. Si assomiglia soprattutto nella bocca « delle donne al cantar degli uccelli. Tutte le pa- « role son monosillabe, e il loro significato non si « distingue che dal tono con cui si pronunziano. « Una sola sillaba, come per esempio. la sillaba « *dai* può significare venti cose affatto differenti (2). »

4.° Anche la stessa parola pronunziata allo stesso modo si può adoperare a significare più cose per via delle metafore e delle allusioni. Quest'uso era frequentissimo presso agli Ebrei. BERGER ne reca un esempio sensibilissimo. « *Jad*, dice egli, in ebreo significa *mano*, e per analogia il *braccio*, il *pugno* d'un uomo, la *zampa* e l'*artiglio* d'un animale. Ma oltrecciò questa parola esprime quel che si fa con la mano, vale a dire l'*opera*, il *lavoro*; così *la mano di Assalonne* è l'opera di Assalonne; disegna ciò che si tiene in mano, come un *manico*, un'*ansa*; ciò che si piglia o si porta in mano, una *parte*, una *porzione*; ciò che tien luogo di mano, un *ganghero*, un *sostegno*, una *bandella*, una *commessura*. Significa ancora ciò che s'adopera, come la mano, lo *stromento*, il *soccorso*, il *ministero*, il *consiglio* di qualcuno; la *forza*, perchè risiede principalmente nelle mani la *potenza*; così la *mano di Dio* è la potenza, l'opera di Dio, il suo soccorso, il suo spirito, la sua ispirazione. Esprime ciò che è sotto alla mano di qualcuno ciò onde egli può disporre, gli uomini che gli sono soggetti, il terreno che gli appartiene, l'estensione del suo dominio. La mano s'adopera pur nel senso in cui

(1) *Hist. gén. des Voy.* t. 5; p. 128.
(2) *Hist. gén. des Voy.* t. 9, p. 77.

l'usiam noi, quando diciamo *a man diritta o a man manca*. Finalmente *jad* significa l'estensione, lo spazio che noi misuriamo stendendo le due mani. Ecco più di venti significati annessi ad un sol nome (1). »

Ma v'ha de' termini ancora che si adoprano nei due sensi contrarj. *Sacer* in latino non vale *sacro* ed *esecrando*? *Alto* presso ai Latini e presso a noi similmente non significa *altezza* e *profondità*? Ognun vede pertanto in quante maniere e il numero dei termini e la moltiplicità de' loro significati si possa accrescere agevolmente.

Ma i vocaboli non costituiscono, per così dire, che la materia d'una lingua. Vi resta ancora ad esaminare come si istituiranno dai nostri Selvaggi quelle inflessioni de' nomi e de' verbi, quelle regole della sintassi da cui dipende la proprietà, l'espressione e la forza di un linguaggio. Ma qui due cose ci si presentano a considerare: l'una quali di queste inflessioni e di queste regole siano necessarie all'essenza di una lingua e quali superflue, l'altra in qual modo si potranno esse introdurre. Incominciamo dalle inflessioni.

CAPO XVI.

Delle inflessioni de' nomi e de' verbi.

Quattro sono presso di noi le parti del discorso che si chiamano *declinabili*, cioè soggette a diverse inflessioni; il *nome*, il *pronome*, il *participio* e il *verbo*. I nomi, i pronomi e i participj nella nostra lingua ne hanno due, quella di *genere* e quella di *numero*; nella greca e nella latina ne avevano una altra che si chiamava di *caso*. I verbi ne han quattro che sono di *numero*, di *persona*, di *tempo* e di *modo*.

(1) *Les élém. primit. des Lang.* p. 11.

L'inflessione di *numero* indica l'unità, o moltiplicità degli oggetti. Ma sebben questa inflessione sia d'un uso grandissimo, non può però dirsi assolutamente necessaria. Imperocchè, quando si parla di un numero determinato d'oggetti, basta premettervi il numero medesimo senza cambiare la desinenza del nome; così *quattro albero* significherebbe lo stesso che *quattro alberi*. Ove poi si tratti d'una moltitudine indeterminata, basterebbe il premettervi un qualche segno che esprimesse moltitudine in generale, a cagion d'esempio, il medesimo aggettivo *molto*; e però in vece di *alberi* potrebbe dirsi *molto albero*. Ma perchè la ripetizione continua di questo aggettivo alla lunga genererebbe fastidio, è perciò naturale che anche i nostri Selvaggi si appiglierebbero finalmente a qualch'altro segno, che fosse meno nojoso. E quale mai potrebb'essere? I Francesi e gl'Inglesi distinguono ordinariamente il numero del più da quello del meno coll'aggiugnere al nome una *s* in fine, come *arbre* e *arbres*, *affair* e *affairs*. I nostri Selvaggi potrebber anch'essi agevolmente introdurne qualcun di simile.

L' inflessione di *genere* non può convenire propriamente che agli animali in cui v'ha distinzione di sesso. Negli altri nomi questa distinzione non può essere che arbitraria e viziosa. Perciocchè qual ragione v' ha mai che *sasso* abbia ad essere del genere maschile, e *pietra* del femminile? Ma anche rispetto agli animali la distinzione di genere è necessaria in quelle specie soltanto, ove spesso occorre di dover parlare distintamente del loro sesso. Quindi anche presso di noi pochi l' hanno, come sono *cavallo* e *cavalla*, *gatto* e *gatta*, ecc.: gli altri s'adoperan soltanto nell'uno o nell'altro genere, il qual uso parimente è affatto capriccioso; poichè di fatto per qual ragione il nome *cigno* s' ha egli ad usar sempre nel genere mascolino, e quello di *aquila* nel femminino? Basterà adunque anche ai

nostri Selvaggi che distinguano il genere in alcune specie degli animali soltanto. Ma ciò potran fare agevolmente con aggiungere al nome dell'animale le voci *maschio* e *femmina* senza cambiare la desinenza del nome. Noi n'abbiamo un esempio presso ai Mandingos, i quali, come osserva MOORE, con lo stesso nome *nisa* esprimono la vacca e il toro, se non che per significar vacca vi aggiungono il nome *mousa* che vuol dir *femmina* (1).

A principio però non è inverisimile che i nostri Selvaggi distinguano il diverso sesso con nomi affatto diversi. Poichè può avvenir facilmente che abbiano ad esprimere questo sesso diverso prima che abbiano istituiti i nomi universali di *maschio* e di *femmina*. Questa congettura vien confermata dall'uso di quasi tutte le lingue in cui gli animali, i cui nomi si dovettero istituire prima degli altri, ne han uno particolare pel maschio e un altro per la femmina, come *uomo* e *donna*, *ariete* e *pecora*, *toro* e *vacca*, ecc.

In appresso osserveran forse come con una semplice inflessione del medesimo nome, o con l'aggiunta d'un qualche segno costante, i diversi sessi agevolmente si posson distinguere senza inventar nuovi nomi, e a questo partito s'appiglieranno. Così noi il distinguiamo con una semplice inflessione, come *agnello* e *agnella*, *orso* e *orsa*, *colombo* e *colomba*, e i Francesi coll'aggiunta di un *e* come *ours* e *ourse*.

Gli altri nomi sostantivi anche presso di noi, propriamente parlando, non hanno niuna determinata inflessione di genere. In tanto si dicono essere del genere maschile, o del femminile, in quanto si è introdotto l'uso che, quando si accompagna loro un aggettivo, questo aver debba con alcuni la terminazione del mascolino, con altri quella del fem-

(1) *Hist. gén. des Voy.* t. 3, p. 206.

minino. Infatti presso agli Inglesi, che non hanno niuna inflessione di genere negli aggettivi, fuori dei nomi degli animali, tutti gli altri sono del genere neutro, cioè di nessuno.

Ma gli aggettivi medesimi perchè hanno ad avere questa distinzione di genere? Le qualità certamente non sono nè maschi, nè femmine. Un tal uso non potè nascere se non dall'imitazione de' sostantivi. Quando si cominciò a distinguere *orso* da *orsa*, se avevasi a parlare della loro fierezza, l'orso si disse *fiero*, e l'orsa *fiera*. Lo stesso faranno forse anche i nostri Selvaggi: forse pure a modo degl'Inglesi non faranno negli aggettivi niuna distinzione di genere. Questo è libero affatto, e all'essenza della lingua è indifferente.

Circa ai *casi*, una volta che istituite si siano le preposizioni, son essi affatto inutili; perciocchè le relazioni che si esprimon coi casi, cioè colle diverse inflessioni del medesimo nome, con le preposizioni significar si possono egualmente. Perciò la più parte delle lingue moderne, come l'inglese, la francese, la spagnuola e l'italiana son senza casi. Resta solo ad esaminare, se sia più naturale che i nostri Selvaggi istituiscano prima i casi, ovvero le preposizioni.

Osservo adunque che i Latini medesimi ed i Greci, che pur avevano i casi, avevan anche molte preposizioni, e la più parte delle relazioni per via di queste esprimevano. Perciocchè dicendo, a cagion d'esempio, *Scipio cum esercitu in Hispaniam profectus est*, le preposizioni *cum* e *in*, non già le desinenze dell'ablativo e dell'accusativo son quelle che esprimono le relazioni di compagnia e di termine a cui il moto è diretto; poichè il senso sarebbe chiaro egualmente anche se si dicesse *cum exercitu* e *in Hispania*, come di fatto noi diciamo *coll'esercito* e *nella Spagna*. Le desinenze adunque dell'ablativo e dell'accusativo, allorchè questi casi sono accompagnati dalle preposizioni, sono inutili affatto.

Ma l'ablativo è sempre retto da qualche preposizione o espressa o sottintesa; dunque è sempre inutile, e infatti i Greci non lo avevano.

L'accusativo quando esprime l'oggetto, sopra cui va a terminare l'azione del verbo, o a cui il senso relativo del verbo rapportasi, come quando dicesi *Augustus vicit Antonium*, non è certamente retto da niuna preposizione. Contuttociò e' non può dirsi necessario nemmeno in questo caso; perciocchè il senso sarebbe egualmente chiaro anche dicendo *Augustus vicit Antonius*, come noi diciamo *Augusto vinse Antonio*, se i Latini avessero osservato sempre la regola che osserviamo noi, almeno ne' sensi dubbj, di mettere il soggetto della proposizione, che da' gramatici si chiama *agente*, innanzi al verbo, e l'oggetto a cui l'azione del verbo si riferisce, che chiamasi *paziente*, dopo del verbo. Anche dell'accusativo pertanto i Latini potean far senza.

Il vocativo similmente è inutile, perciocchè la sua forza è abbastanza espressa dalla particella *o*: e possiam quasi dire che i Latini pur ne mancassero, poichè non aveva una particolar desinenza se non nel singolare della seconda declinazione, e nelle altre era simile affatto al nominativo che non dee neppure chiamarsi caso, perchè è la terminazione primitiva e naturale del nome.

Rimangono adunque soltanto il genitivo e il dativo. Il genitivo serve sempre a ristringere o determinare il significato di un nome universale. Così dicendo *arma Achillis*, il genitivo *Achillis* determina l'idea universale di *arma* a quelle sole che eran d'Achille. Questa determinazione si fa dal genitivo in più modi, o esprimendo l'oggetto a cui la cosa appartiene, come *arma Achillis*, *Imperium Romanorum*, o esprimendo la materia di cui la cosa è composta, come *vasa auri*, *vasa argenti*, o determinando l'autor che l'ha fatta, come *Ciceronis Orationes*, *Virgilii Eclogae*, o in altre fogge. Ma questa

determinazione si può ella esprimere col genitivo soltanto? Ella può esprimersi in più altre maniere. I Francesi, gli Spagnuoli e gl' Italiani si valgono delle preposizioni *de* e *di*. Gl' Inglesi ora adoprano la preposizione *of*, ora premettono il nome determinante al nome universale frapponendovi una *s* apostrofata, come *God's power* la potenza di Dio. Gli Ebrei univano per lo più un nome coll'altro, come *Bar-Jona* figlio del tuono. I nostri Selvaggi a quale s'appiglieranno? L'ultima maniera è la più semplice e più naturale di tutte, ed è comune a quasi tutti gli orientali. Contuttociò potrebbe esser ancora che inventassero qualche preposizione, o qualche desinenza particolare del nome. Ciò dipende dal modo a cui s'appiglieranno i primi che dal bisogno saran costretti a usar per ciò qualche segno. Lo stesso dicasi del dativo di cui fra poco parleremo più largamente.

Ora quelli, che per esprimere il significato del genitivo e del dativo han cominciato a valersi, come han fatto i Latini, d'una particolare terminazione del nome, han poi fatto lo stesso più per uso che per bisogno anche riguardo all'accusativo, al vocativo e all'ablativo. Quelli al contrario, che a questo fine si son serviti piuttosto d'una preposizione, o d'altro mezzo, non hanno inventato nemmeno per gli altri casi niuna particolar desinenza. Lo stesso avverrà pure a' nostri Selvaggi. La maniera con cui esprimeranno la prima relazione li determinerà ad esprimere in questo o in quel modo anche le altre; nè si può definire assolutamente a quale dei due partiti si abbian essi piuttosto ad appigliare.

Venendo ora all' *inflessioni de' verbi*, istituiti che siano i nomi personali *io*, *tu*, *noi*, *voi*, i quali abbiamo veduto non dovere tardar gran fatto, egli è chiaro che le inflessioni di *persona* e di *numero* non saran più necessarie; perciocchè premettendo

al verbo i nomi personali, la persona e il numero son tosto da essi apertissimamente determinati. Così dicendo *io amare, tu amare, noi amare, voi amare,* chiarissimamente apparisce chi sia quello che ama, ancorchè la terminazione del verbo sia sempre la stessa.

Circa ai *tempi* tre solamente son necessarj, il passato, il presente e il futuro; nè altri tempi vi erano presso gli Ebrei. Ma questi pure non richieggono di necessità una particolare desinenza del verbo; perciocchè basta premettervi sempre un qualche segno costante che per sè stesso significhi un tempo o passato o presente o futuro. Il medesimo può dirsi ancora de' *modi.*

Di tutto questo noi abbiamo in fatti un chiarissimo esempio nella lingua del Brasile. LERY, che l'ha studiata profondamente, ci dà questi due saggi della loro maniera di conjugare (1). *A-ico* io sono, *ere-ico* tu sei, *o-ico* egli è, *oro-ico* noi siamo, *pe-ico* voi siete, *anraheo-ico* eglino sono; dove il verbo *ico* ha sempre la stessa desinenza, e i nomi personali *a, ere, o,* ecc., esprimono i numeri e le persone. Il passato imperfetto si distingue coll'avverbio *aquoeme* che significa *allora;* ma la desinenza del verbo mai non si cambia. La sua conjugazione adunque è *a-ico aquoeme* io era, *ereico aquoeme* tu eri, ecc. Il passato perfetto si esprime con la medesima desinenza costante cambiando solo l'avverbio *aquoeme* in *aquoemene* che significa un tempo di già trascorso; egli è pertanto *a-ico aquoemene* io fui, *ere-ico aquoemene* tu fosti, ecc. Il futuro s'esprime al medesimo modo coll'avverbio *iren,* e si dice *a-ico iren, ere-ico iren,* ecc. Il modo ottativo si distingue anch'esso col solo avverbio *momen* che significa *volentieri,* come *a-ico momen* io sarei volentieri, *ere-ico momen* tu saresti volentieri, ecc.

---

(1) *Hist. gen. des Voy,* t. 14, p. 284.

Alla stessa maniera conjugasi anche il verbo *iout* venire. Il presente è *a-iout*, *ere-iout*, *o-iout*, *oro-iout*, *pe-iout*, *aurahe-iout*; l' imperfetto *a-iout aquoeme*, *ere-iout aquoeme*, ecc.; il perfetto *a-iout aquoemene.*, *ere-iout aquoemene*, ecc.; il futuro *a-iout iren*, il modo ottativo *a-iout momen*. Le conjugazioni degli Inglesi a queste di molto pur si assomigliano.

Questa maniera di conjugare è la più semplice e più naturale di tutte, e di essa anche i nostri Selvaggi potrebbero valersi agevolmente. Perchè però il metodo più semplice non è sempre il primo a presentarsi, potrebbe darsi ancora che istituissero le conjugazioni con le diverse variazioni di desinenza alla nostra maniera. Poniamo, a cagion d'esempio, che innanzi all' istituzione degli avverbj di tempo uno abbia bisogno d'esprimere con un verbo un qualche tempo o passato o futuro. Egli pronunzia il verbo; ma ciò non basta; lo torna a pronunziare con una diversa inflessione, e v'aggiunge pur qualche gesto; egli è inteso alla fine; gli altri nel medesimo caso fanno anch'essi lo stesso: ecco come le diverse inflessioni de' verbi a poco a poco si possono introdurre.

Ma da quai verbi avrebbon esse a cominciare? Da quelli certamente che sono di maggior bisogno e di maggior uso. Ma con qual metodo, con quali regole si potrebbono introdurre? Con quelle sole che il caso a ciaschedun suggerisce. Questa è la ragione, per cui i verbi di maggior uso, in cui per conseguenza le diverse inflessioni si dovettero istituire prima che negli altri, sono tutti irregolari, come *dare*, *fare*, *essere*, *avere*, *andare*, *venire*, *potere*, ecc. Le loro inflessioni essendo state le prime e formate tutte dal caso, non potevan essere che irregolari.

Ma dopochè si saran cominciate a cambiare le desinenze in alcuni verbi, si potran cambiare negli

altri non più a caso e a capriccio, ma con riflessione, terminandoli tutti ad una stessa maniera secondo la diversità dei modi, dei tempi, dei numeri e delle persone; ed ecco come facilmente allor nasceranno le conjugazioni regolari.

CAPO XVII.

Delle regole della sintassi.

Le regole della sintassi, che ci rimangon per ultimo a considerare, quanto sembran difficili ad impararsi in pratica, almeno in alcune lingue, altrettanto son facili ad istituirsi in qualunque lingua si voglia. Perciocchè nella formazion della lingua elle nascono spontaneamente da sè medesime senza bisogno di studio alcuno.

Ed in vero la prima, che si annovera dai gramatici, è la *concordanza dell'aggettivo col sostantivo*. Ora i nostri Selvaggi o non introdurranno negli aggettivi niuna inflessione nè di genere, nè di numero alla maniera degl'Inglesi, e questa regola sarà per loro superflua; o l'introdurranno, e il motivo che a ciò li trarrà, sarà quello appunto, come abbiamo osservato nel capo XV, di fare che gli aggettivi si accordino in questo modo più acconciamente co' loro sostantivi. La stessa introduzione adunque delle varie desinenze degli aggettivi porterà seco la regola che co' loro sostantivi si debban essi accordare.

La seconda è la *concordanza del verbo col nominativo, o sia col soggetto della proposizione*. Or questa pure sarà superflua se i nostri selvaggi non istituiranno ne' verbi niuna inflessione nè di numero nè di persona a modo dei Brasiliani; e se l'istituiranno, il faranno appunto affinchè dalla desinenza del verbo il soggetto della proposizione resti meglio determinato. Da questo stesso pertanto

nascerà spontaneamente la regola che il verbo accordar si debba col soggetto della proposizione.

La terza regola riguarda i nomi che sono retti da' verbi, e perciò chiamasi regola di *regime*. Pria di parlarne convien distinguere i verbi in due classi. Abbiam già mostrato che tutti i verbi, oltre all'affermazione, contengono ancor l'attributo ; così *Tito vive*, è lo stesso che *Tito è vivente ; Tito ama*, lo stesso che *Tito è amante*. Ma gli attributi possono essere di due specie diverse: alcuni non fanno che esprimere una qualche modificazione particolare del soggetto medesimo, come *vivente*; altri al contrario esprimono una qualche relazione che il soggetto ha con altri oggetti, come *amante*, perciocchè l'amore suppone sempre un qualche oggetto a cui sia indirizzato. Ora i verbi che contengono un attributo relativo si chiamano *transitivi*, perchè l'azione o relazione da quello significata passa, per così dire; dal soggetto nell'oggetto a cui tende: così dicendo *Tito ama Sestio*, io vengo ad esprimere un sentimento o un affetto di Tito che, uscendo per certo modo da lui, va a terminare in Sestio. All'incontro i verbi, il cui attributo significa solamente una particolar modificazione del soggetto, si dicono *intransitivi*, perchè la modificazione espressa dall'attributo rimane nel soggetto medesimo, e in niun altro oggetto non passa : così dicendo *Tito vive*, io vengo ad accennare una proprietà di Tito che non suppone niun altro oggetto.

Ciò posto, quando usiamo un verbo intransitivo, il soggetto e il verbo bastan per sè a formare una proposizione compiuta, senza che vi sia mestieri del nome di niun altro oggetto, siccome è appunto la proposizione *Tito vive*. Può accader solamente che si voglia esprimere eziandio la maniera o lo stato in cui egli vive ; e questo o può farsi con un avverbio, come *vive felicemente*, o con un aggettivo, che secondo la regola generale posta di sopra, col sostantivo deve accordarsi, come *vive felice*.

All'opposto quando usiamo un verbo transitivo, oltre al soggetto ed al verbo è necessario per lo più anche il nome d'un altro oggetto, cioè di quello a cui la cosa espressa dall'attributo si riferisce. Dico *per lo più*, poichè *Tito legge*, a cagion d'esempio, può formare una proposizione compiuta anche per sè, quando si voglia solo esprimere indefinitamente che egli è occupato a leggere. Ma d'ordinario al compimento della proposizione anche il nome di qualche oggetto vi si richiede; perciocchè s'io dicessi *Achille uccise*, ognuno mi domanderebbe chi abbia egli ucciso? e la proposizione non sarebbe compiuta, se non aggiugnendo *uccise Ettore* o *Troilo*, o altro simil nome.

Questi verbi, che, oltre al soggetto pel compimento della proposizione, richieggono anche il nome d'un altro oggetto, si dicon reggere questo nome medesimo; e la regola del *regime* non consiste in altro, se non nel modo con cui si hanno sì fatti nomi ad esprimere. Ma l'istituzione di questa regola, se il verbo non regge che un nome solo, nasce da sè medesima; perciocchè propriamente non fa bisogno di altro che di pronunziar dopo il verbo lo stesso nome tal quale egli è, siccome appunto facciam noi altri, e come fan pure i Francesi, gl'Inglesi e gli Spagnuoli.

È vero che i Latini metteano questo nome al caso accusativo, e i Greci or lo mettevano allo accusativo ed ora al genitivo. Ma anche questa regola, quanto all'invenzione, non importa niuna maggiore difficoltà. Perciocchè coi nostri Selvaggi non cambieranno mai la desinenza de' nomi, e la difficoltà sarà tolta: o fisseranno una desinenza particolare per distinguere l'oggetto a cui il verbo si riferisce, dal soggetto della proposizione, e con questo medesimo fisseranno la regola che, quando i nomi esprimon l'oggetto a cui il verbo si riferisce aver debbano quella particolar desinenza.

Ma alcuni verbi contengono un attributo relativo nel medesimo tempo a più oggetti. Se *io* dirò, per esempio, d'aver dato qualche cosa, ognuno tosto mi chiederà a chi l'abbia data? Ora questo secondo oggetto in che maniera si potrà egli esprimere? I Francesi, gli Spagnuoli e gl'Italiani vi premettono la preposizione *a*; gl'Inglesi la preposizione *to*; i Greci e i Latini metteano il nome dell'oggetto al caso dativo. Quale di queste maniere è la più naturale? Io non vi trovo niuna differenza. Quei che dovettero a principio servirsi di questo verbo ed esprimere amendue gli oggetti forse altro non fecero in sulle prime che pronunziarne i nomi semplicemente. Ma vider col tempo che, esprimendo amendue gli oggetti allo stesso modo, ne nascevano delle ambiguità e delle confusioni. Cominciarono adunque a distinguere con qualche segno il secondo oggetto dal primo: chi si valse delle diverse inflessioni dei nomi, chi amò meglio di supplirvi con le preposizioni; ma e l'una e l'altra maniera è nata semplicemente del pari e naturalmente.

Quel che s'è detto di questo verbo particolare si dica eziandio di tutti gli altri. I Latini, che avevano cominciato a servirsi dei casi, seguitarono a distinguere il secondo oggetto con diversi casi secondo i diversi verbi; vale a dire o con un ablativo accompagnato da qualche preposizione espressa o sottintesa, come *petere aliquid ab aliquo*, e *onerare aliquem aliquo pondere*, cioè *cum aliquo pondere*; o con un genitivo, sottintendendovi un nome universale e una preposizione, come *accusare aliquem furti*, cioè *de crimine furti*; o con un secondo accusativo, retto anch'esso da una preposizione sott'intesa, come *docere aliquem aliquid*, cioè *circa aliquid*: le quali preposizioni è anche probabile che da principio fosser espresse, e che non sieno state soppresse se non dopo, perchè facilmente si poteano sottintendere. I Greci similmente con que-

sti verbi ora hanno adoperato i medesimi casi ed ora altri diversi.

Quelli all' incontro, che a principio non aveano istituito niun caso, per esprimere il secondo oggetto si sono in vece serviti di diverse preposizioni.

Le regole del regime pertanto sono ben nate diversamente secondo le diverse combinazioni e i diversi accidenti che le hanno prodotte, ma sono nate però da per tutto da sè medesime semplicemente e naturalmente; e allo stesso modo nasceranno anche presso ai nostri Selvaggi.

CAPO XVIII.

Della perfezione delle loro cognizioni dopo la perfezione della società e della lingua.

Su questo capo io non mi tratterrò che per pochi momenti. Mostrati i mezzi, con cui i proposti Selvaggi potran condurre le loro società e la loro lingua a quel grado medesimo di perfezione, in cui esse ritrovansi presso le nazioni più colte, ognun vede di per sè stesso, per quali mezzi potranno anche egualmente perfezionare le loro cognizioni.

Un'occhiata che diasi allo stato di barbarie insieme e d'ignoranza in cui trovavansi la Francia, la Germania e l'Inghilterra ai tempi di Cesare, e allo stato florido di coltura e di scienza, in cui ritrovansi presentemente, fa di leggieri comprendere quanto sulla perfezione delle cognizioni influisca la perfezione della società. Anzi non può l'una perfezionarsi senza dell'altre, e in certo modo si danno mano scambievolmente.

Circa alla lingua egli è certo che, finchè questa si riman rozza ed incolta, le cognizioni pur anche son sempre povere e scarse. Nè la ragione è pur difficile a comprendersi. Troppo bisogno noi abbiamo delle parole per determinare le nostre idee,

e nell'atto medesimo, che pensiamo, non facciam altro che parlare continuamente fra di noi stessi. Or dove manchino le parole opportune con cui fissare l'idee, come si può egli sostenere un lungo raziocinio, come formare un'analisi, come occupar l'intelletto in una serie continuata di difficili meditazioni? Quindi è che presso tutte le nazioni la perfezion della lingua ha preceduto mai sempre la perfezione delle scienze. La Grecia, l'Italia e la Francia, per non annoverare le altre, ne sono un testimonio manifesto. Or lo stesso dovrà avvenir senza dubbio anche presso ai nostri Selvaggi, e i poeti saranno i primi a condur loro quest'epoca felice. OMERO ed ESIODO presso ai Greci, ENNIO, PLAUTO e TERENZIO presso ai Latini, DANTE, PETRARCA e BOCCACCIO presso di noi, furono i primi a ingentilire la lingua, a formare il gusto, ad ispirare l'amor del bello. Dietro a questo poi nacque l'amor del vero, nacque la premura di ricercarlo, nacquero i metodi per rinvenirlo, nacquero le scienze. Ma intorno alle particolari utilità del linguaggio per la perfezione delle nostre cognizioni non voglio lasciar qui d'aggiugnere le belle osservazioni di SULZER, intitolate *Della influenza reciproca della ragione sul linguaggio, e del linguaggio sulla ragione*, che trovansi negli *Atti della R. Accademia di Prussia*, e nella *Scelta d'Opuscoli interessanti*. Milano, tom. I in 4, p. 115.

Avviene spesso, dice egli, che un concorso fortuito di circostanze ne fa concepire un' idea nuova e importante, che presto si smarrirebbe se qualche segno non avessimo con cui fissarla, perocchè d'uopo sarebbe il concorso medesimo di circostanze che quasi mai non ritorna. All' incontro ove s'abbia per noi un termine atto a richiamarne le principali, per mezzo di quello tutte le altre risvegliansi, e guidano nuovamente l' idea che di perdere ci sarebbe spiaciuto: nel che ei ripone il primo vantaggio delle parole.

Il secondo è quello d'abbreviare moltissimo tutte le operazioni dell'intelletto. Le parole han sovente nelle nostre meditazioni quell'uso che han le lettere ne' calcoli algebraici. In questi si opera sopra le lettere stesse, nè si pensa a sostituirvi le quantità per esse rappresentate, se non dopo che il meccanismo dal calcolo ci ha condotti all'equazione finale, cioè al risultato che ricercavasi. Per simil modo noi ragioniamo sovente sulle parole senza renderci conto ad ognuna minutamente di tutte l'idee che vi sono annesse (il che sarebbe cosa infinita, massimamente rispetto alle idee e nozioni composte), eccetto che nell'ultima conchiusione: e sebben questo sia spesso cagione di molti errori, ove prima alle parole non si sieno fissate idee esatte e precise, dove però si sia avuta innanzi questa avvertenza, egli è senza pericolo; e non è da dire quanto accorci i ragionamenti, e più chiari li renda in accorciandoli.

Un terzo vantaggio egli prova nella proprietà che han le parole, di condurci alla riflessione sopra alle cose medesime, e d'eccitare con questo lo spirito d'invenzione. Le parole *perchè? quando? come? da chi? per chi? dove?* e simili, danno sovente occasione ad utili ricerche, le quali si sarebbon neglette se la memoria suggerito non avesse queste parole, e se queste non avessero richiamate l'idee per loro espresse. Oltreciò Linneo, per esempio, coll'introdurre i varj termini indicanti le forme, le figure, le situazioni, le proporzioni, ecc., delle varie parti de' vegetabili non ha egli fatto che la botanica in breve tempo sia andata assai più innanzi che in tutti i secoli precedenti? E l'evidenza che tanto ammirasi nelle matematiche, non viene ella da questo appunto che ivi non è idea o nozione che da'suoi proprj termini esattamente non sia espressa? In qualunque arte o scienza, ove manchino i segni opportuni delle idee, le cose non si posson cono-

scere che all' ingrosso e oscuramente; laddove chiaramente e distintamente conosconsi, allorchè quelli si abbiano in pronto.

Un quarto vantaggio egli scopre eziandio nell'uso dei termini metaforici. V' ha, egli dice, nella nostra mente un numero infinito di nozioni oscurissime che si sentono senza poterle sviluppare, finchè qualche uomo ingegnoso non arrivi a scoprirvi una qualche somiglianza con altre più facili a concepirsi: dal che poi nascono le espressioni metaforiche, col mezzo delle quali le oscure nozioni si fanno chiare anche agli uomini di più corto intendimento. Di fatto gli stessi termini *chiaro, oscuro, concepire, comprendere, immaginare, tranquillità, turbamento, ordine, confusione*, ecc., con cui s'esprimono le varie modificazioni de' nostri pensieri, o gli stati diversi del nostro animo, son tutti metaforici, perchè tolti dalle cose corporee; nè siffatte nozioni sarebbonsi di leggieri potute esprimere diversamente.

CAPO XIX.

Risposta alle obbiezioni.

Seguendo le tracce della natura noi abbiamo veduto, come dai due proposti fanciulli potrà aver origine una perfetta società, una lingua perfetta, e come a queste terrà dietro di mano in mano la perfezione puranche delle loro cognizioni. Ma un filosofo quanto ingegnoso, altrettanto stravagante nei suoi paradossi (1), un filosofo che non sa trovar l'uomo felice, se non avvicinandolo quanto è possibile alle bestie, ha poi anche voluto sotto alle bestie medesime degradarlo, pretendendo che, abbandonato a sè stesso, non solo ei non sia capace d' istituire niuna lingua, ma nemmeno d' istituire

(1) Rousseau.

niun principio di società. E qual mania è questa mai di volere abbassar sè medesimo pel tristo piacere d'abbassare i suoi simili? Un principio di società, siccome abbiamo di già avvertito, si ritrova fra le bestie puranche e in più d'una specie. L'elefante dice BUFFON (1) « ha i costumi sociali; di » rado ei si vede errante e solitario; va ordinaria» mente in compagnia, il più vecchio conduce la » truppa e marcia alla testa; il secondo d'età la » regge e vien l'ultimo; i giovani e i deboli van » nel mezzo »; e altrove (2) « quando alcuno di » essi trova un pascolo abbondante in alcun luogo, » ei chiama gli altri e gl' invita a mangiar seco »: con qual arte i castori si fabbrichino di concerto il loro albergo, e come insieme convivano, non v'ha niun che l' iguori, e basta consultare il medesimo BUFFON per vederne la descrizione più minuta (3): le scimie, particolarmente gli Orang-Outang, hanno anch'esse fra loro una specie di società ne' lor boschi (4). Lo stesso è de' conigli, de' cignali, dei caprioli e di molt'altri (5): e, scendendo agli animali più imperfetti, noi troviamo questa società pur tra l'api e le formiche: come osar dunque negarla all'uomo?

Ma vediamo le sue obbiezioni « Nello stato pri» mitivo, dice egli, non avendo gli uomini nè casa, » nè capanna, nè proprietà d'alcuna specie, ciascun » di loro alloggiava dove a caso trovavasi, e so» vente per una sola notte; i maschi e le femmine » s'univano fortuitamente secondo l' incontro, l'oc» casione e il desiderio, e con la medesima facilità » si abbandonavano; la madre allattava dapprin-

(1) *Hist. nat.* in 4, t. 11, p. 10.
(2) Ib. p. 14.
(3) Ib. t. 8, p. 282.
(4) Ib. t. 14. *Orang-Outang.*
(5) *Lettres sur les animaux.*

« cipio i figli per proprio bisogno, e, avendoglieli
« poi l'abitudine resi cari, seguitava ad alimentarli
« pel bisogno loro; ma appena questi avevan forza
« di cercare da sè stessi il loro nutrimento, non
« tardavano ad abbandonare la madre medesima;
« e siccome non vi era quasi altro mezzo di ritro-
« varsi che il non perdersi di vista, ben tosto ar-
« rivavano a segno di non più riconoscersi nem-
« meno l'un l'altro (1). »

La calda immaginazione di questo autore non gli ha lasciato vedere nell'uom selvaggio che una bestia, e non più. La maggior parte di queste dai genitori si staccano tostochè hanno forza di provvedersi da sè medesime: dunque, ha egli conchiuso, lo stesso dee avvenire degli uomini. Ma perchè non osservare la differenza grandissima che fra lor passa? Lascio l'immensa distanza che v'ha dall'uomo alla bestia intorno alle facoltà dello spirito. La sola diversità della fisica costituzione, la diversità sola del tempo che si richiede nell'uomo e nella bestia per l'intero sviluppamento delle facoltà del corpo, quanto non dee produrre diversi effetti? « Il co-
« mune degli animali, dice Buffon (2), è più avan-
« zato per le facoltà del corpo all'età di due mesi,
« che non può essere un bambino a quella di due
« anni; sicchè richiedesi per la sua educazion fisica
« un tempo dodici volte maggiore »: e poco appresso (3) « ei perirebbe, soggiugne lo stesso autore,
« se fosse abbandonato innanzi all'età di tre anni. »
Or che le bestie, fortificandosi così presto, si dividano dai genitori, con cui hanno avuto per sì poco tempo mestier di convivere, non è maraviglia. Ma s'ha egli perciò a conchiudere che lo stesso avve-

(1) *Discours sur l'orig. et les fondem. de l'inégal. parmi les homm-s.* 1. Part.
(2) *Hist. nat.* t. 14, p. 34.
(3) Ib. p. 35.

nir debba nell'uomo malgrado una disparità così grande? Che? non ha egli riflettuto almeno a ciò che accade negli elefanti? Una delle ragioni potissime, per cui essi vivono in società più degli altri animali, si è appunto perchè han bisogno dei soccorsi della madre per tutto il prim'anno (1). Or chi non vede quanto debba questa ragione assai maggiormente valer nell'uomo?

Ma, oltreciò, nello stato primitivo che egli suppone, possibile che, errando gli uomini nelle stesse foreste e avendo spesso occasione di incontrarsi, non dovesse mai niuno con un altro accompagnarsi stabilmente? Possibile che il genio, l'amore, l'interesse mai non giugnesse ad unirne pur due insieme? E se questa unione in niun luogo mai non fosse avvenuta, come dunque formate sarebbonsi le società che pur trovansi in tutti i luoghi? Egli è certo che in tutti i paesi infino ad ora scoperti gli uomini si son trovati associati; tra i selvaggi più barbari, e che più s'appressavano allo stato da lui supposto, la società di famiglia v'avea pur non ostante. Come dunque s'era ella istituita se formata non l'aveano da sè medesimi? E se da sè stessi l'avean essi formata, come dunque dubitare della *possibilità* di ciò che è *fatto*?

Io credo superfluo il trattenermi su di questo più a lungo: veniamo alle sue difficoltà intorno all'istituzion naturale di una lingua. « La prima, dice « egli, è quella d'immaginare, come una lingua in « questo stato possa agli uomini divenir necessaria; « perciocchè, non avendo essi niuna corrispondenza « fra loro, nè alcun bisogno d'averne, non si con« cepisce nè la necessità di questa invenzione, nè « la sua possibilità, s'ella non è indispensabile. » Ma questa difficoltà è tutta appoggiata sul falso supposto che gli uomini nello stato naturale non deb-

(1) Buffon, *Hist. nat.*

bano avere niuna corrispondenza fra loro, tolto il quale, ella pure sen cade da sè medesima; perciocchè è ben chiaro che dove essi comunichino fra di loro, la necessità di manifestarsi scambievolmente i loro bisogni importa anche necessariamente l'istituzione de' segni opportuni.

La quistione adunque si riduce soltanto a cercare in che modo questi segni istituir si possano. Riguardo a ciò ecco le sue obbiezioni. Pretende egli che non si possano tali segni introdurre, se non per via di una espressa convenzione, e che perciò *la parola* (per valermi de' suoi termini) *sia necessaria per istabilire l'uso della parola.* Ma io credo d'aver mostrato già abbastanza, come e i nomi e i verbi, e tutte le altre parti del discorso, si potranno istituire benissimo o colla imitazione dei suoni naturali, o per via d'accidentali combinazioni senza niuna convenzione precedente.

Le difficoltà ch'egli aggiunge circa all'istituzione degli aggettivi e de' nomi universali sono state anch'esse a' loro luoghi bastantemente spianate. Ei pretende che i nomi aggettivi e i nomi universali introdur non si possano, ove non s'abbiano prima le idee universali ed astratte; e che queste non possano aversi, ove i loro nomi non siano prima istituiti. Ma e in qual maniera sì fatte idee acquistar si possano, e come si possano istituire i loro nomi si è già mostrato sì chiaramente ch' io mi lusingo che niun dubbio possa più rimanervi.

Può dunque l'uomo da sè medesimo istituire una società, può da sè medesimo istituire una lingua: e tanto maggior gratitudine deve egli perciò averne all'Autor Supremo della natura, in quanto a lui solo questa facoltà è conceduta, facoltà ammirabile che di tanto superiore lo rende a tutte le altre creature visibili.

RIFLESSIONI

INTORNO ALL'ISTITUZIONE

D'UNA LINGUA UNIVERSALE

dell'invenzione vi si presenta sì grande che ve ne fa disperare la riuscita; coll'internarvi ad ogni passo la difficoltà vi si spiana dinanzi, e la lingua quasi per sè medesima vi vien nascendo sott'occhi. Ma appena compiuto il lavoro, formato appena il nuovo idioma, ad introdurlo vi si presenta un'opposizione insuperabile che ogni speranza vi toglie di mai vederne l'effetto. Tante contraddizioni potranno forse sorprendervi; ma però tutte son vere, e per poco che mi seguiate voi il vedrete agevolmente.

Io comincerò dall'utilità innegabile d'una lingua universale, qualor si potesse effettuare. Passerò quindi, disciolte le apparenti difficoltà che s'incontrano, a dimostrarvi la reale facilità di formarla; nel che mi sarà d'uopo trattenermi alcun poco ad esaminare il piano proposto dal sig. Giorgio Kalmar. Vi proverò in appresso, formata che sia, l'impossibilità d'introdurla a dispetto di tutta la sua facilità. E toccherò per ultimo l'inutilità eziandio d'introdurre pel fine, che si ha di mira, una nuova lingua, sebben una tale introduzione fosse possibile.

Sopra all'utilità di una lingua universale, che è la prima a presentarsi, io non mi fermerò lungamente, perciocchè troppo per sè medesima si manifesta. Una lingua che intesa fosse da tutte le nazioni, che riparasse così al disagio della babelica confusione, e chi non vede di qual vantaggio sarebbe? Alla propagazione soprattutto e all'accrescimento delle scienze sembra ella a' nostri giorni divenuta omai necessaria; perciocchè l'opere interessanti, che nelle lingue latina, italiana, francese, inglese, tedesca, ecc., si vanno tuttodì pubblicando, e in buona parte riescon nulle per noi, ci costringono a consumare con lungo tedio quel tempo e quell'industria che nello studio delle cose più utilmente sarebbesi impiegato.

La conosciuta importanza di una lingua univer-

sale fu quella che obbligò i valenti uomini sovraccennati, fin dal tempo che n'era men grande il bisogno, a investigar la maniera d'istituirla. A vôto però riuscirono i loro sforzi, e molti, disperati dell'esito, fin da principio abbandonarono l'impresa. E certamente le difficoltà che incontanente da ogni parte si offrono sono sì grandi e sì numerose che ben valer possono a sgomentar chicchessia.

Per due vie giugner potrebbesi ad una tale istituzione, o formando una nuova lingua che da per tutto agevolmente potesse parlarsi, o istituendo una nuova maniera di scrivere simile alle cifre cinesi, in cui equivalendo ogni carattere ad un'intera parola, ognuno potesse intendere agevolmente, e recar quindi nella propria lingua le idee da' caratteri significate.

Il primo metodo è quello in cui più gravi s'incontrano le difficoltà. Perciocchè da qual lingua s'han essi a trarre i vocaboli che sian da tutti accettati? Ogni nazione pretenderebbe d'aver diritto a fornirne la sua parte, e voi sapete quanto siano in ciò possenti i pregiudizi nazionali. Un congresso pertanto di tutte le nazioni richiederebbesi, il quale, quando pur fosse possibile, io credo che non andrebbe a riuscire a verun profitto. Imperocchè come mai conciliare tutti i partiti, come appagare le opposte pretensioni d'ognuno? Ogni verbo, ogni nome, ogni minima particella vi desterebbe liti infinite, nelle quali volendo ognuno esser giudice, mai non avreste decisione. Senzachè, quando pure si componessero gli animi, dalla mistura di tanti varj idiomi qual risultato n'avreste voi? Una lingua a mosaico, un vestito di Zanni, una Babelle peggior dell'antica. Che se talento mai vi venisse di formare un idioma con vocaboli tutti di nuovo conio, chi poi vorrebbe accettarli? E quanto pochi voi trovereste che avesser coraggio di vincere l'amor proprio a segno da riconoscer voi solo per universale

legislatore, e da voi solo apprendere a favellare? A qualunque partito v'atteniate, col primo metodo la riuscita è impossibile.

L'istituzione d'una scrittura simbolica dal canto dell'amor proprio e dello spirito nazionale non avrebbe a trovar opposizioni sì grandi; ma l'intrinseca sua difficoltà un'opposizione troppo più grande a primo aspetto ci offre. Ed in vero se ogni idea si debbe esprimere con un carattere particolare, dove trovare caratteri sufficienti, o come apprender di tutti il significato pur ritrovati che fossero? L'esempio sol de' Cinesi è troppo valevole a spaventarci. Per esprimer essi i diversi sensi de' trecento trenta monosillabi, onde è composta la loro lingua, sono giunti a formare, secondo alcuni, più di cinquantaquattro mila, e secondo altri fino a ottantamila caratteri tutti diversi. Or se a questi vorrete aggiugnere tutti i caratteri che son necessarj ad esprimere le idee che i Cinesi non hanno, e che il commercio, i viaggi e la maggior coltura delle scienze a noi forniscono in maggior copia, a qual numero sì fatte cifre non avran esse ad ascendere? E chi sarà mai da tanto, abbia pur egli la memoria di MITRIDATE, o di PICO, o di MAGLIABECCHI, o di qual altro si voglia, chi mai potrà esser da tanto che tutte giunga a impararle? Noi sappiamo che fra i Cinesi medesimi, appunto per questa somma difficoltà, pochi sono che scriver sappiano, o leggere interamente la loro lingua. Anche con questo metodo adunque e con più forte ragione l'istituzione di una lingua universale sembra affatto impossibile.

Pur che direste, s'io vi mostrassi che con questo metodo appunto ella è facilissima? Basta sapere a tal fine acconciamente semplificare il numero dei caratteri; basta saper somministrare alla memoria gli opportuni soccorsi per ritenerli. Questo è quello intorno a cui il sig. KALMAR s'è affaticato egli pure per molti anni; con qual successo però

da una breve esposizione della sua opera voi il vedrete per voi medesimo.

Un fine più vasto egli sembra anzi aver avuto di mira, ed è quello di formare una lingua, la quale sia *un sistema di tutte le lingue particolari che sono state, sono, saranno o potranno, oppur potessero essere; altrimenti un idioma che abbraccia o può o dee abbracciare la filosofia, o sia la Metafisica e la Logica di tutte le lingue possibili;* e chiama egli Metafisica delle lingue *il genio, lo spirito, l'anima e forza loro*; e Logica *la natura, l'indole e l'arte delle medesime*, aggiungendo che *l'una e l'altra filosofia si esamina, considera e giudica dall'etimologia, si approva, difende e conserva dall'ortografia.*

L' idea che egli porge del suo divisamento non è certamente la più chiara e più nitida, ma ad ogni modo vi si travede un disegno vastissimo. Eppure con quattrocento caratteri, e non più, egli promette di soddisfarvi interamente; anzi aggiugne che, *qualora si sia fatto più familiare l'uso di questa lingua, potrà bastare di detti caratteri intorno la sola metà, e gli eruditi più industriosi e che ben sapranno filosofare, potranno lasciarne altri cinquanta.* Dimodochè un erudito industrioso, e che ben sappia filosofare, con cinquanta caratteri avrà, secondo lui, una lingua che equivarrà a tutte le lingue passate, presenti, future e possibili.

A giudicare in qual modo egli attenga sì larghe promesse, veramente sarebbe d'uopo l'aver sott'occhio il dizionario ch'ei fa aspettare nella sua *opera grande*. Tuttavolta da questo saggio puranche può argomentarsene qualche cosa.

In primo luogo i quattrocento caratteri, in cui pretende racchiudere tutta la lingua, sono i caratteri, dirò così, radicali; *ma uno stesso carattere*, dice egli, *in diverse costruzioni, per via di diverse figure, tropi e circostanze può sovente significare* 3,

5, 10, 30, 100, 200, e *molte e molte più idee*. Ora io non so se sia maggiore difficoltà il ritenere dugento idee tutte distinte dal lor carattere particolare, o dugento idee espresse tutte da un solo, con la briga oltreciò di stillarsi ad ogni tratto il cervello per distinguere, quale delle dugendo idee sia nel tale o tal altro luogo dal carattere significata. Se l'annettere un' infinità d' idee ad un solo carattere fosse un mezzo opportuno per agevolare una lingua, ella potrebbe certamente con poco studio ridursi ad un numero di segni assai minori.

2.° *La stessa nozione*, segue egli, *secondo la diversa indole dell'orazione, secondo diverse circostanze, tropi e figure può rappresentarsi con*, 2, 3, 7, 15, 40, 150, *e moltissimi altri caratteri*, intantochè l'erudito industrioso potrà esaurire tutti i suoi caratteri contenenti l' intera lingua ad esprimere secondo le diverse circostanze una sola e medesima nozione. Il ch. autore s'avvisa di provare con questo la fecondità della nuova sua lingua, ma taluno potrebbe argomentare che se ne provasse piuttosto la confusione. E certamente qual confusione non deve nascere nell' intelligenza e nell'uso di un ammasso di caratteri, di cui ciascuno possa significare infino a dugento idee diverse, e dove al medesimo tempo una stessa idea possa essere espressa con più di cencinquanta diversi caratteri? *Un epiteto*, dice egli, *un verbo idoneo, una special circostanza toglierà ogni ambiguità che possa nascere nel significato preciso di un carattere*. Ma parmi che di grandi epiteti, e di gran verbi idonei, e di ben particolari e determinate circostanze sia mestieri, perchè un' idea espressa con cencinquanta caratteri, e un carattere esprimente dugento idee non abbiano a lasciar luogo a niuna ambiguità. Io so bene che fra i Cinesi, i Cochinchinesi, i Tibetani, ecc., un monosillabo stesso ha varj significati; ma, senzachè egli è ben raro che questi oltrepassino i venti,

i significati sono distinti dalle diverse pronunzie, nel qual caso è lo stesso come se si usassero monosillabi tutti diversi. So al contrario che fra gli Ebrei una diversa parola ha talvolta più sensi a cagione soltanto delle diverse figure e allusioni; ma so ancora che questo appunto è ciò che più spesso ha tormentato gl' interpreti. O vorrà dunque il sig. KALMAR con varj segni distinguere i varj significati di uno stesso carattere in quella guisa che gli Orientali con le diverse pronunzie distinguono quelli de' loro monosillabi, e allora ogni segno equivarrà ad un carattere nuovo, e il numero di questi in vece di ristringersi a quattrocento ascenderà alle migliaja: o vorrà che i significati distinguansi dalle sole circostanze del discorso; e le ambiguità, le anfibologie, gli equivoci, le confusioni, gli errori saranno assolutamente inevitabili. Dal suo Saggio apparisce ch'ei s'è attenuto ad ambedue i partiti; e taluno direbbe quasi ch'ei l'abbia fatto per incorrere in amendue le difficoltà; conciossiachè economizzi estremamente ne' caratteri e ne' segni, dove son essi più necessarj, e li moltiplichi all' infinito dove è minore il bisogno.

Quanto alla prima parte basterà il recarvi due o tre de' suoi medesimi esempi. Il carattere, che significa *Sole*, presso lui esprime anche *aprico, luce, sereno, caldo, calore, estate, anno, costanza, oro, oro puro*; e quindi il verbo *riluce il sole, è nel sole, sta al sole, pare a guisa di sole*; parimente *è costante, dura e in altri significati attivi*; siccome ancora *pare un oro, indora, ricopre d'oro*, ecc. La *luna* significa *lume, splendore, freddo, inverno, mese, variazione, incostanza, argento, e da questi nomi varj verbi*. Un piccol *arco* col convesso in su spiega la *somma altezza de' cieli, il regno dei cieli, il regno di Dio, il regno della pace e della giustizia, l'eterna felicità in cielo*; ed anco *un quadrante di cerchio, un arco di fabbrica ottuso*,

arco fatto con giusta proporzione, arco steso, lento, disarmato, simbolo di pace costante. Serve ancora per *nota del plurale de' nomi*; alle volte ancora *de' verbi*, ecc. Di più esprime: *molte cose in poco, non una volta sola, più d'una volta, alquante volte, molte volte, frequentemente, in molti modi, in molte volte e in molti modi; espressione significante.* Quindi i verbi: *penetra, porta all'ultima altezza de' cieli, gode dell'eterna felicità, fabbrica la casa con archi grandi e magnifici, dà della venustà, della grazia all'edifizio con archi di giusta proporzione: tiene in mano l'arco lento: è sempre pacifico, amante della pace. E nota plurale, mette la nota plurale,* ecc. *Comprende molte cose in poco, spiega la cosa significantissimamente: abbonda di alti sentimenti d'animo.* Ecco quante idee vi debbon esprimere le figure del sole, della luna e d'un picciol arco, lasciando poscia a voi la cura d'argomentare dagli epiteti e dai verbi idonei dove il *sole* significhi *sole* o *costanza, caldo,* oppur *oro, luce* o *estate, aprico* o *anno,* ecc., dove la *luna* voglia dir *luna* o *inverno, lume* o *freddo, splendore* o *mese, variazione* o *argento,* ecc., dove l'*arco* voglia dir *arco* o *eterna felicità in cielo, quadrante di cerchio* o *regno di Dio, arco di fabbrica ottuso* o *simbolo di pace costante.* I caratteri di *Padre* e *Madre*, di *Figlio* e *Figlia* sono ancor più fecondi di significati ch' io ommetto, perchè sarei troppo lungo a volerli tutti enumerare.

Quanto alla seconda parte io non farò che recarvi un solo verbo. Egli è il verbo *scrivere*, espresso da una *r*. A questa lettera egli aggiunge in primo luogo i segni necessarj per distinguere i tempi e le persone del verbo nelle affezioni che egli chiama *indefinite,* cioè quelle che *additano* 1.° *il tempo indefinito o riguardo al principio o al fine o alla durata, o se non veramente indefinito che a chi parla o scrive pare o fingesi esser incerto*: 2.° ad-

ditano *che le circostanze sono indefinite, o che almeno a chi scrive sono apparentemente o simulatamente ignote, o che, quantunque in qualche modo sembrino definite, sono o furono arbitrarie, che possono o poterono stare in altro modo, o che finalmente sono precarie, che, cioè, non furono di volontà libera dell'autore, e in modo che non dovessero essere altrimenti.* Questa sola distinzione vi offre 90 segni.

Vengono appresso le *affezioni definitive di tempo,* quelle cioè che esprimono *io scrivo, scrissi, scriverò,* ecc.; *in questo certo e definito tempo prefissomi o da me stesso o da altri.* E ciò vi porta dai 90 segni sino ai 111.

Seguono le *affezioni definitive di circostanze,* come *scrivo questo che io stesso mi son proposto, oppure scrivo questo libro di commissione altrui nel modo che m'è stato comandato.* E questo vi guida fino ai 126.

Succedono le *affezioni definitive di tempo insieme e di circostanze, come scrivo questo libro propostomi da me stesso, o commessomi da altri, in questo determinato tempo e col metodo scrittomi o da me stesso o da altri.* E con queste aggiunte i segni ascendono a 144.

I soggiuntivi condizionali e i participj che vengon dopo, ve li fanno montare a 192.

Ma ciò non basta. *Le affezioni definite,* dice egli, *caratterizzate di alcuni segnetti crescono di significato: e però* se vorrete dire *per quanto appartiene a me scrivo, scrissi, scriverò,* ecc., dovrete apporre a tutti i tempi e a tutte le persone un altro segno diverso; un altro per dire *scrivo per quanto è in me, per quanto dipende da me, con tutte le mie forze, con tutta la premura; facendo ogni sforzo,* un altro volendo dire *scrivo non mancandomi nulla o non essendovi nulla che m'impedisca di scrivere* (quasichè lo stesso atto di scrivere non mostrasse

abbastanza che avete per farlo ciò che bisogna); un altro per dire *verisimilmente scrivo* (nell'atto medesimo che scrivete); un altro per dire *senza alcun dubbio scrivo*; un altro per significare *è dubbio se scriverò*; sette altri per distinguere se scrive per *istituto*, per *patto* o *convenzione*, per *voto* o *deliberazione d'animo*, per *costume* o *consuetudine*, per *ragione della cosa e del tempo*, per *istituto* o *per patto*; un altro per esprimere *i gerundj*.

Nè vi credeste che i segni qui terminassero. *S'è veduto*, dice egli, *di sopra che ogni carattere prima è nome, poi particella e poscia verbo; e* 1.° *sostantivo*, 2.° *neutro*, 3.° *passivo*, 4.° *attivo o semplice o transitivo, come per esempio* 1.° *è uno scritto, un libro*, 2.° *diviene libro*, 3.° *si scrive*, 4.° *scrive e scrive alcuna cosa* (dove notate che questi sensi, i quali vorrebbon esser realmente distinti, son tutti espressi dallo stesso carattere *r*-senza distinzione nessuna, sicchè dal solo contesto s'avrà a ricavare, se il verbo sia sostantivo o neutro, o passivo o attivo). *Ma questi stessi caratteri*, segue egli, *aggiunti loro alcuni segni, alcuni tratti, acquistano di più delle altre potestà*. Uno di questi segni pertanto ha egli inventato ad esprimere *la necessità di scrivere*, un altro *la possibilità intrinseca*, un altro *la possibilità estrinseca*, un altro *amendue le possibilità*, o sia *il poter potere*, un altro *il cominciamento di scrivere*, un altro *la continuazione*, un altro *la ripetizione*, un altro *l'apparenza di desiderio*, un altro *la cessazione di desiderio*. Quindi vengono i composti, come *il principio del desiderio*, *il principio della necessità*, *la necessità del desiderio*, *il desiderio della necessità*, ecc., tutte le quali cose s'indicano con altrettanti segni uniti insieme e messi per coda al carattere principale.

Queste distinzioni sono sembrate all'autore importantissime (forse per l'uso frequente ch'ei crede

che s'abbia a farne); e perciò voi troverete accuratamente segnata la coda che appiccar dovrete al carattere, se vorrete dire: *Desidero di aver necessità di desiderare di scrivere*, ovvero *principio a desiderare che vi sia necessario di desiderare di scrivere*; oppure *principia ad esser necessario ch'io desideri di principiare ad esser forzato a principiare a scrivere;* ovveramente *sembrami di desiderare che principii ad essermi necessario di desiderare di cominciare ad esser forzato a cominciare a scrivere*, ecc., ecc.

Oltre a queste aggiunte, continua pur l'autore, *fatte quasi come code, o trascichi di vesti, possono i verbi radicali averne ancora delle altre consistenti in certe ghirlande di giri e anelletti, co' quali significasi molto d'azione o ripetizione di essa fatta molte volte.*

La ghirlanda comincia dall'esprimere: *scrive molto, ma non abbastanza molto;* ella va innanzi per dire *scrive molto, ma non più di quel che credeasi;* cresce ancora per significare *scrive molto, e certamente più di quello, molti, benchè non tutti si credano*, più ancora si stende per accennare *scrive molto; e certamente più di quello che non solo molti, ma tutti si credano*. Che se vi piacerà di aggiugnere *scrive molto e varie cose, ma non più varie di quello che tutti si credano, benchè molti le credano più varie*; oppure *scrive molte e varie cose, e certamente più speditamente dell'opinione non solo di molti, ma ancora di tutti*; ovvero *scrive molte e varie cose, e quelle argutamente, ma non più argutamente di quel che credasi*; o sia *scrive delle cose veramente molte e veramente varie, e quelle certamente argutamente e affatto speditamente, più speditamente dell'opinione di veramente molti, anzi ancora di tutti*, o finalmente *scrive molte e veramente varie cose, e quelle affatto argutamente, e certamente speditamente, e più speditamente dell'opinione di molti*,

anzi certamente di tutti, vi converrà in tutti i casi adoperare altrettante ghirlande, le quali però belle e fatte vi porge egli, onde non abbiate la briga di fantasticare a formarvele. Anzi *una stessa corona*, egli v'avverte, *se così bisogni, potrà servire a più d'un verbo*, come volendo dire: *scrive, parla e insegna cose veramente varie, certamente abbondantemente, e senza dubbio argutissimamente e speditissimamente, e più speditamente dell'opinione di molti, anzi affatto di tutti.*

Talora eziandio, segue egli, *o per eleganza di orazione, o per bisogno della cosa potrà con buon effetto unirsi alle corone alcuna specie de' trascichi e code, come volendo significare: tu desideri ch' io scriva molte e varie cose speditamente, e certamente più speditamente dell'opinione di molti, anzi di tutti*; oppure *sembra che tu desideri ch' io faccia sì che tu scriva molte e varie cose, e quelle speditamente e certamente più speditamente dell'opinione non solo di molti, ma ancora di tutti*; o vero *pare che tu desideri ch' io desideri di far sì che tu scriva molte e varie cose, e quelle argutamente e speditamente, e certamente non solo più e più varie, ma ancora più speditamente, e più argutamente dell'aspettazione di molti, anzi di tutti.*

Or sembra egli possibile che un uomo si dia a credere seriamente che ad alcuno mai venir debba in pensiero, allora quando si pone a scrivere, di esprimere intorno all'atto dello scrivere tante bazzecole? Ognuno giudicherebbe piuttosto che il sig. KALMAR abbia inventate le sue code e le sue corone per semplice bizzarria. Ma egli parla del miglior senno del mondo: anzi avverte che *nelle sue potestà ausiliari, e ne' varj loro accoppiamenti* (espressi dalle code e dalle corone) *stan nascosti moltissimi arcani che per brevità non ha qui voluto spiegare, e che spiegati estesamente nella grammatica intera, per la delicatezza, eleganza ed ener-*

gia loro dovranno mirabilmente piacere a quelli specialmente che fan professione di scrivere.

Io direi piuttosto a que' che fanno professione di non iscrivere. Perciocchè se ognuno innanzi di scrivere dovesse prima analizzare, se n'ha la necessità, se n'ha il desiderio, se il tempo in cui lo fa è proposto da lui o da altri, se il fa per istituto, o per patto o per voto, o per arbitrio o per costume, se scrive cose veramente molte e veramente varie, e se queste speditamente o no, e se più speditamente dell'opinione di molti, ma non di tutti, oppure più speditamente dell'opinione di molti, anzi di tutti, ecc., ecc., ecc.; se dovesse quindi aver presenti all'animo tutti i segni semplici, e tutte le code e le corone da appiccare al verbo *scrivere* per esprimere il suo senso esattamente, i quali segni oltrepassano il numero di 450, io credo ch'ei lascerebbe la penna in un eterno riposo, e amerebbe piuttosto di ridursi alla condizione degl' Irochesi e degli Ottentotti, che avere ad affrontare una fatica sì sterminata innanzi di poter esprimere solamente: *io scrivo.*

A dispetto di tutto questo però non può negarsi che nel Saggio del sig. KALMAR non vi sieno dell'ottime riflessioni e delle viste ingegnose. Ma elle manifestano generalmente un uomo che, pieno dell'idee delle lingue orientali, s'è occupato piuttosto a trovare i modi con cui render comune uno stesso carattere a tutte le cose, cui può avere alcuna allusione ancor più rimota, e ad esprimere con un solo carattere caricato di segni accessorj tutte l'idee che alla principale in qualunque foggia possono appartenere che a procurare quella semplicità, nitidezza e distinzione di segni che in una scrittura simbolica, la qual si vuol rendere universale, cercar si debbono principalmente.

Quello che reca più maraviglia si è che egli ha voluto in questa sua lingua immaginare pur anche

un nuovo genere di poesia, che io sfido e voi e qualunque ad indovinare giammai. *In questa mia poesia,* dic'egli, *non dovrà tenersi alcun conto nè del numero, nè della quantità delle sillabe*; e non potrebbe tenersi quando pur si volesse, equivalendo ogni carattere ad un' intera parola, anzi, ove sia coronato o caudato, ad una farraggine di parole lunghissima. In che avrà dunque a consistere questa poesia senza numero e senza quantità determinata di sillabe? Eccolo. *In quella guisa,* dic'egli, *che gli stampatori procurano di fare a piombo i lati delle pagine de'libri, così de' nostri poemi, per così dire, visibili, dovranno tirarsi a piombo non solo l'estremità dell' uno e l'altro lato, ma i margini ancora de'solchi e delle vene*; e chiama *solchi* gli spazi fra una colonna e l' altra, *vene* gli spazi che servono ad esprimere l' interpunzione. La poesia adunque deve consistere nell' impazzare a distribuire fra le linee i sentimenti di modo che le interpunzioni cadano tutte precisamente al medesimo luogo; sicchè le colonne delle pagine, e i loro solchi e le loro vene debban discendere tutte a piombo. Nè è già contento di questo solo; ei vuol anche che vi sieno a modo suo le rime. Ma in che debbono esser poste sì fatte rime? *Nel terminare le linee a due a due o colle affezioni verbali dello stesso tempo, persona e numero, o con qualche trascico, o coda della medesima specie; o con alcuna delle corone : e se si unirà,* segue egli, *una corona con un trascico, tanto maggiore sarà l'ornato e la fecondità de'sentimenti.* Lascio a voi il pensare, qual armonia (che pure è una parte alla poesia sì essenziale) aver potrebbe una poesia sì fatta, di cui per altro ogni canto verrebbe forse a costare più di fatica che non è costata ad OMERO tutta l'Iliade e l'Odissea. Ma dell'armonia il sig. KALMAR non si cura gran fatto. Bastagli che, come il P. CASTELLI ha saputo proporre agli occhi la musica de'colori, così egli pro-

ponga loro la poesia delle colonne, de'solchi e delle vene tirate a piombo, e la rima delle code e delle corone.

Ma lasciando oggimai da parte e le code e le corone e le potestà ausiliari, e i varj loro accoppiamenti, e gli arcani che vi stanno nascosti, io passerò ad accennarvi brevemente que' mezzi con cui mi pare che una lingua universale caratteristica più agevolmente potrebbe istituirsi.

Il pregio principale di questa lingua deve essere la facilità e la chiarezza, e tutti gli arcani ne voglion esser banditi. Il sig. KALMAR vi dirà ch' ella non potrà più chiamarsi *caratteristico-simbolica*; e *simbolico-caratteristica*, siccome è la sua; ma purchè ella potesse dirsi *caratteristico-intelligibile* e *facile*, poco mi curerei di tutt'altro.

A renderla tale è necessario primieramente che ad ogni idea corrisponda il suo segno distinto, sicchè luogo non resti ad ambiguità, o confusione, secondariamente che ciò si faccia colla maggiore possibile semplicità, e col minor numero possibile di segni, onde non s'abbia soverchiamente a caricar a memoria.

I primi ad istituirsi debbono esser i segni di quelle parole che ad uso vengono più di frequente, quali sono i *pronomi*, le *preposizioni*, le *congiunzioni*, le *interjezioni* e gli *avverbj più generali*. Da questi pertanto comincerei, ma e'ridurrebbonsi a pochi.

Perciocchè i principali pronomi, compresivi anche i nomi personali, sono *io*, *tu*, *se*, *egli*, *questo*, *cotesto*, *quello*, *il medesimo*, e il relativo *che*, o *il quale*. Ora, in primo luogo fissato un carattere che gli esprimesse nel singolare maschile, per significare il plurale e il femminile, non s'avrebbe che ad aggiugnervi un segno costante. In secondo luogo volendo economizzare, un carattere potrebbe anche risparmiarsi, ed è quello di *egli*; perciocchè i caratteri esprimenti *quello* e *il medesimo* vi supplirebbono

bastantemente. Terzo, siccome *questo, cotesto, quello* e *medesimo* fanno spessissimo l'uffizio di semplici aggettivi; così, stabilito il carattere di questi pronomi, lo sarebbe anche quello di altrettanti aggettivi.

Le preposizioni principali sono *di, a, da, per, con, senza, sopra, sotto, tra, verso, contro*, e le principali congiunzioni *e, nè, o, ma, anzi, perchè, perciò, siccome, così, benchè, pure*. Ad esse dunque con pochi caratteri agevolmente soddisfarebbesi.

Per le interjezioni basterebbe che una ve ne fosse, la quale esprimesse dolore, un'altra che significasse allegrezza, un'altra desiderio e supplica, un'altra minaccia e un'altra timore.

Gli avverbj generali di affermazione e negazione sono *sì* e *no*; e il carattere di quest'ultimo varrebbe anche per la negativa *non*. Pel tempo tre principalmente richiederebbonsi, un pel passato, un altro pel presente e un terzo pel futuro. I passati di poco o di molto, e i futuri, prossimi o rimoti, esprimer potrebbonsi con due segni costanti aggiunti al carattere principale. Voi già prevedete che questi caratteri stessi servir potranno ad indicare i tempi dei verbj; e fra non molto ne parleremo. Gli avverbj principali di luogo sono *qua, là, costà, su, giù*. Ma ai tre primi suppliranno i caratteri, di *questo, cotesto, quello* col segno avverbiale che accenneremo fra poco, e ai due ultimi quelli delle proposizioni *sopra* e *sotto*. Gli avverbj generali di quantità sono *molto, poco, quasi, abbastanza*; e di qualità *bene* e *male*. Ma i primi quattro si trarranno agevolmente dagli aggettivi, *molto, poco, vicino, bastante*, e gli altri due dai sostantivi *bene* e *male*, aggiugnendovi il segno avverbiale.

Istituiti i caratteri pei vocaboli più comuni di queste cinque parti del discorso, converrà volgersi ai *nomi*. Questi senza dubbio son quelli che richiederanno un maggior numero di caratteri; e quelli perciò intorno a cui sarà d'uopo occuparsi maggior-

mente per ristringerne quanto è possibile la moltiplicità, senza però pregiudicare alla chiarezza che mai non si dee perder di mira.

Cominciando adunque da' *sostantivi*, dopo fissato un segno costante per l'*articolo* da premettersi quando si voglia rendere il loro senso più determinato, io mi farei pria di tutto a stabilire un carattere dei nomi delle classi più generali, come *animale, vegetabile, minerale*, ecc.; verrei quindi a stabilire degli altri per le classi che sotto a queste comprendonsi, come *quadrupede, augello, pesce, rettile, insetto; pianta, fiore, frutto, erba, legume; metallo, pietra, sale, acqua, terra*, ecc.; altri caratteri fisserei per esprimere *monte, fiume, mare, lago, regno, provincia, città, villa;* altri per significare *anima, corpo*, e quindi *facoltà dell'anima, virtù, vizj, passioni, membra corporee*; altri per indicare *arte, scienza, professione, dignità*, ecc.

È incredibile l'utilità che dalla fissazione di questi caratteri noi potremmo raccogliere. Perciocchè in primo luogo io vorrei che ad ogni individuo si premettesse allora immediatamente il nome della classe, sotto la quale ei si contiene, come a *cervo* quel di *quadrupede*, a *falcone* quello d'*augello*, a *pino* quello di *pianta*, ecc. In tal modo due vantaggi s'avrebbono, l'uno che, conosciuto il carattere dell'individuo, si vedrebbe anche quello della classe a cui esso appartiene; e i generi delle cose sarebber meglio e più uniformemente determinati: l'altro che, non conosciuto il carattere dell' individuo, si conoscerebbe almen quello della sua classe, e facilmente dal contesto anche il primo spesse volte potrebbesi indovinare senza ricorrere al dizionario. In 2.° luogo per tutti i nomi proprj sarebbe inutile l'inventare caratteri particolari, ma, premesso il carattere della classe sotto alla quale egli è compreso, non s'avrebbe che a scrivere il nome medesimo distesamente: così avendo a nominare *Assiria*

Ninive, *Sardanapalo*, basterebbe ai caratteri di regno, di città e di re scrivere in seguito per disteso i nomi medesimi *Assiria*, *Ninive*, *Sardanapalo*. Il sig. KALMAR, ben vedendo egli pure che l'inventare per ogni nome proprio un particolare carattere sarebbe stato una briga e inutile e infinita, ha cercato di risparmiarli. Ma i soli nomi di famiglia vuol egli che scrivansi per disteso; agli altri sostituisce alcune sue abbreviature, le quali in vece di togliere possono spesse volte concorrere ad accrescere la difficoltà. È chi è infatti che, vedendo la sua abbreviatura *Gg.* possa argomentare s'ella significhi piuttosto *Giorgio*, o *Gregorio*? e vedendo *An.* debba conoscere ch'ella vuol dire *Angleterre*, o *Inghilterra*, e non piuttosto *Anversa*, o *Ancona*, o *Aneci*, o *Anspach*, o che so io? 3.° Lo stesso io farei con tutti i nomi di Metafisica, di Fisica, di Botanica, di Medicina, di Notomia, di Matematica, ecc., con tutti insomma que' nomi tecnici e scientifici che alla più parte delle lingue sono comuni.

Ciò fatto, non rimarrebbero che quelle cose, le quali hanno in ciascuna lingua un diverso nome, da doversi contrassegnare con un distinto carattere. Ma anche rispetto a queste il numero de' caratteri distintivi con un metodo semplicissimo può ridursi ad assai meno della metà. Quasi ogni nome ha il suo contrario, il quale esprime o negazione od opposizione, come *luce* e *tenebre*, *giorno* e *notte*, *moto* e *quiete*, *vita* e *morte*, *amore* e *odio*, ecc. Ora stabiliti due segni, uno esprimente negazione e l'altro opposizione, basterà inventare i distinti caratteri per le sole idee positive, perciocchè le negative e le contrarie dagli stessi caràtteri, aggiuntivi i segni costanti di negazione e d'opposizione, verran espresse bastantemente; così le *tenebre* s' esprimeranno col carattere della *luce*, messovi il segno negativo, l'*odio* s'esprimerà con quel dell'*amore*, aggiuntovi il segno opposto. Questo artificio non è sfuggito al

sig. KALMAR, se non che la mutilazione del carattere positivo, con cui vuol egli che s'accenni l'idea negativa, o contraria, troppo spesso potrebbe dar luogo ad incertezze e ad errori.

Anche le cose, che hanno fra loro le relazioni o di somiglianza, o di coesistenza, o di dipendenza, potranno significarsi con uno stesso carattere aggiuntovi un segno costante: ma in questa parte io vorrei essere assai più parco del sig. KALMAR, affinchè il soverchio amore delle allusioni non mi guidasse alle ambiguità ed agli equivoci.

Dove porrei uno studio principale, sarebbe nel determinare il senso preciso di ogni nome e l'idee precise ch' esso contiene. Ogni lingua è piena di termini vaghi che o s' adoprano senza annettervi niuna idea determinata, o indistintamente si usano ad esprimere una medesima idea. Ora da una lingua caratteristica, 1.° tutti i veri sinonimi debbon essere esclusi assolutamente; 2.° tutti que'tempi che comunemente s'adoprano come sinonimi, ma che, sebbene esprimano in grande la medesima idea, si distinguono però per qualche picciola differenza, dopo averne determinato il senso con tutta precisione, significare dovrebbonsi con lo stesso carattere principale, aggiuntivi i segni opportuni che li distinguessero. In questo modo, oltrechè verrebbe a scemarsi di molto il numero de'caratteri, si darebbe alla lingua quel grado di esattezza e di precisione di cui tutte mancano più o meno. E non sarebbe pur molto difficile il riuscire a questa esatta determinazione. In una lingua di già formata, qual è a cagion d'esempio l'Italiana, il volere precisamente fissare il senso di ogni nome sarebbe impresa difficilissima; perciocchè non è in arbitrio del filosofo il dargli un significato piuttosto che un altro; conviene ch'ei rispetti la prepotente forza dell' uso.

« *Ch'arbitro è del parlar, giudice e norma*, e che nel tempo stesso è sovente vario, o incerto, ed

anche talvolta contraddittorio. Ma nella formazione d'una nuova lingua la determinazione de'segni tutta dipende dall' autore, ed altro ei non ha a fare che una diligente analisi dell'idee per esaminare quali richieggano un segno distinto, e quali no, nel che le meditazioni de' più celebri metafisici, e una mezzana perizia delle lingue più colte gli sarebbono di un soccorso grandissimo. »

Fissati i caratteri de'sostantivi, la fatica maggiore sarebbe compiuta; conciossiachè tutti gli *aggettivi*, che da' sostantivi derivano, come *celeste*, *terrestre*, *marino*, *lucido*, *tenebroso*, ecc., coi caratteri de'sostantivi medesimi agevolmente si verrebbono a significare, aggiuntovi solamente un segno costante che l'aggettivo indicasse. Vero è che all' opposto vi son moltissimi sostantivi che dagli aggettivi discendono, come *grandezza*, *piccolezza*, *molestia*, *allegrezza*, ecc.; e in questo caso parrebbe che il carattere semplice avesse ad accennar l'aggettivo, e che il segno costante dovesse aggiungersi in vece al sostantivo da lui derivato. Ma in una lingua caratteristica dee badarsi più alla natura del vocabolo che alla sua origine, la quale è varia in varie lingue; e dipende più dal caso e dal capriccio de' primi istitutori che da tutt'altro. Il carattere semplice adunque, fuor di quei casi che richieggano un' assoluta eccezione, dovrà esprimere sempre il sostantivo; e gli aggettivi, o nascano da' sostantivi o li producano, dovranno tutti esser marcati dal segno costante, sicchè alla sola prima ispezione ravvisar tosto si possa qual carattere un sostantivo contenga e quale un aggettivo.

A significare i *comparativi* noi usiamo di premettere al nome gli avverbj *più* e *meno*; e i Francesi colla premessa della particella *très* esprimon anche i *superlativi*, siccome i *diminutivi* e gli *aumentativi* significano cogli aggettivi *petit* e *grand*, quando scemar si deve od accrescere il valore d'un sostantivo, e cogli avverbj *peu* e *beaucoup*, quando ciò

s'ha a fare con un aggettivo. Egli è adunque chiarissimo l'artificio con cui le medesime cose, anche in una lingua caratteristica, agevolmente potran distinguersi.

Più non rimane a cercare, rispetto a'nomi, che la distinzione de' *generi* e de' *numeri*. Circa a questi un sègno costante che indichi il plurale potrà bastare; conciossiachè tutti i nomi che non l'avranno si vedrà tosto dover essere singolari. Una picciola modificazione del medesimo segno potrebbe anche adoperarsi ad esprimere il duale de' Greci e degli Ebrei ; sebbene , non essendo di molto uso , potrà ommettersi comodamente , siccome questo mancava di fatto senza alcuno sconcio alla lingua latina, e manca attualmente alle più colte fra le lingue moderne. Quanto a' generi, ognuno sa che la distinzione di sesso non trovasi se non ne' corpi organizzati, cioè negli animali e nelle piante. Ma nel discorso comune gli animali son quelli in cui occorre d'aver il maschio a distinguere dalla femmina. In questi soli pertanto s'avrà ad usare la distinzione di genere, e a ciò basteranno due segni costanti, uno de'quali il maschile significhi, e l'altro il femminile. Fuori degli animali ogni altro nome sarà del genere neutro, cioè di nessuno, e non dovrà avere per conseguenza alcun segno; dal che un vantaggio pur ne verrà che i nomi marcati da' segni di genere indicheranno tosto un animale. Circa agli aggettivi egli è inutile l'avvertire che, siccome han essi a prendere tutte le modificazioni de' sostantivi a cui appartengono, così dovranno portare il segno del genere o del numero che è proprio del loro sostantivo , e andarne senza allorchè questo non n'abbia.

Gli *avverbj* equivalgono tutti di lor natura ad una proposizione e ad uno o più nomi: così *dolcemente* significa con dolcezza, *brevemente* con brevità, *facilmente* con facilità, ecc. Ora, fissati i caratteri

per gli avverbj più generali nella maniera sovraccennata, per tutti gli altri non sarà egli bastante l'usare il carattere stesso de'sostantivi cui essi contengono, aggiuntovi un segno costante, il qual dimostri l'avverbio?

I *verbi*, che da' sostantivi derivano, o che lor danno origine, sono pure moltissimi. Or questi pure senza l'invenzione di nuovi caratteri è manifesto che con quelli de' sostantivi corrispondenti chiarissimamente potranno esprimersi colla sola giunta d'un segno costante che indichi il verbo. Ma questi segni in primo luogo avranno ad essere tre diversi, uno pei verbi transitivi attivi, un altro pei transitivi passivi, e un terzo per gl' intransitivi o neutri. In secondo luogo il carattere solo col solo segno verbale non potrà accennare che l'indefinito; d' altri segni sarà dunque mestieri per indicare le diverse persone, i diversi tempi, i diversi modi de' verbi. Ma quanto alle persone, basterà premettervi i caratteri de'nomi personali; quanto ai tempi, quelli degli avverbj di tempo; e quanto ai modi, oltrechè abbastanza per lo più verranno indicati dal senso, potrà esprimersi l'ottativo coll' interjezione di desiderio, l'imperativo e il soggiuntivo con due segni costanti; e, fissati questi, l'indicativo si farà noto abbastanza dall'aver i nomi personali senza alcun segno modale, e l'indefinito dal non avere nè pure la distinzione de'numeri e delle persone.

Un altro segno costante sarà necessario per ultimo alla significazione de' *participj*, dei quali io vorrei che uno si stabilisse per ogni tempo alla maniera de' Greci; al che però non si chiederebbe che aggiugnervi gli avverbj di tempo. I *gerundj* della nostra lingua verranno esclusi di lor natura, percioccbè i gerundj italiani equivalgono ai participj latini e greci; così il nostro *amando* è l'*amans* dei Latini, e l'*avendo amato* è il φιλησας de'Greci; e i gerundj latini ottimamente s'esprimono coll'indefinito

preceduto dalle preposizioni corrispondenti, come *amandi* di amare, *in amando* nell'amare, *ad amandum* ad amare: colle quali preposizioni aggiunte agl' indefiniti esprimendosi egualmente anche i *supini*, questi pure verranno tolti.

Eccovi dunque in compendio tutta la lingua. Stabiliti prima que' pochi caratteri, che si richieggono per accennare i *pronomi*, le *preposizioni*, le *congiunzioni*, le *interjezioni* e gli *avverbj più generali*, fatevi a determinare i caratteri pei *nomi sostantivi*, incominciando da' più universali. Istituiti questi, tutti i *nomi proprj* e tutti i *tecnici* e *scientifici*, che in quasi tutte le lingue sono uniformi, vi risparmieranno la briga d'inventare per essi de' caratteri particolari, perciocchè si contenteranno d'essere scritti distesamente, preceduti soltanto dal carattere della classe a cui appartengono. Rimarran solo a fissare i caratteri per quei nomi, che nelle varie lingue son varj, e circa a questi pur anche i segni di negazione, di opposizione, di simiglianza, di coesistenza, di causa, di effetto vi solleveranno dalla fatica più oltre della metà. Inventati poi i caratteri de'sostantivi, voi potrete riguardare il lavoro siccome quasi compiuto, perciocchè non avrete quasi a far altro che a determinare quattro segni costanti da aggiugner loro per formare gli *aggettivi*, gli *avverbj*, i *verbi* e i *participj*.

Quanto alla *sintassi* io non credo mestieri d'affaticarsi ad immaginare niuna regola nuova. Voi avrete la distinzione de'sostantivi e degli aggettivi, e in essi quella di genere e di numero, avrete nei verbi la distinzione di persona, di numero, di tempo e di modo, avrete le preposizioni da premettere ai nomi secondo le relazioni che avranno ad altri nomi, o ai verbi. La vostra lingua caratteristica avrà dunque tutto ciò che bisogna, onde valervi della sintassi che presso agl' Italiani, a'Francesi, agl'Inglesi e agli Spagnuoli si tiene.

Se or mi chiedete di qual forma avranno ad essere i caratteri, di questo pure io v'appagherò facilmente. Io amerei che i caratteri esprimenti le cose fisiche fossero per quanto è possibile imitativi. Quindi il *sole*, la *luna*, le *stelle*, i *raggi della luce*, la *fiamma*, un *monte*, un *fiume*, un'*erba*, una *pianta*, un *fiore*, un *frutto*, una *foglia*, un *compasso*, una *squadra*, uno *scarpello*, un *martello*, un *globo*, un *cubo*, un *quadrato*, un *rettangolo*, un *triangolo*, un *cerchio*, una *testa*, un *braccio*, una *mano*, un *piede*, ecc., tutti vorrei espressi colle figure corrispondenti. La facilità, con cui il loro significato a prima vista s' intenderebbe, è troppo chiara e sensibile: e un comodo vi ha eziandio che per moltissimi di questi oggetti già belle e pronte voi trovereste presso agli stampatori le forme senza la briga di fabbricarle di nuovo. Per gli altri nomi io mi varrei delle lettere dell' alfabeto, e son certo che n'avrei maggior copia che non bisogna. Perciocchè il solo alfabeto comune me ne fornirebbe 46 tonde fra majuscole e minuscole, ed altrettante corsive, a cui aggiungendo le lettere moltiplici, come s f, i j, u v, le raddoppiate come ss, le composte come st, &, le abbreviature come ℞, ecc., e ciò tanto nei caratteri tondi quanto ne' corsivi, n' avrei già oltre a cento. Questo numero mi si verrebbe a raddoppiare e a triplicare, usando caratteri di diversa grandezza, come il Canoncino, il Testo, il Garamone che difficilmente si posson confondere tra di loro. Se ciò non bastasse, ricorrerei per ultimo agli alfabeti Greco, Ebraico, Tedesco, Arabico, ecc., sicuro che non avrei pur mestieri d'esaurirli.

Quanto a' segni costanti, l'apostrofo, i varj accenti, il punto con cui gl' Inglesi esprimono le quantità fluenti, la linea o semplice o doppia posta sovra ai caratteri, di cui si valgono i matematici per indicare i minuti primi e secondi, e le varie quantità d'una stessa denominazione, i numeri posti in alto con

cui si accennano in algebra le potenze, e tanti altri ve ne fornirebbono certo abbondantemente.

Non riman più che accennar la maniera con cui i caratteri si hanno a disporre; e in questo io vorrei che, a fine di evitare ogni confusione, in quella guisa che ogni parola si scrive staccata, così staccato si scrivesse ogni carattere ad essa corrispondente. Non s'avrebber dunque a congiungere se non i caratteri de' nomi universali, che ho detto innanzi doversi premettere ai nomi proprj, e a'nomi delle classi specifiche e degl' individui per facilitarne maggiormente l'intelligenza; i caratteri degli aggettivi e degli avverbj esprimenti il comparativo, il superlativo, il diminutivo, l'aumentativo, ecc.; i caratteri degli avverbj di tempo indicanti i diversi tempi dei verbi e dei participj e tutti quegli altri che concorrono a formare una sola nozione, e che parlando esprimer potrebbonsi con una sola parola. Quanto a'punti, alle virgole, alle parentesi, ecc., tutte s'avrebbono a segnare alla maniera ordinaria.

Da questa esposizione succinta voi potete argomentare di leggieri quanto una lingua caratteristica sarebbe facile a formarsi, e quanto facile pur sarebbe ad apprendersi, inventata che fosse. Qui non avreste inflessioni di nomi e di verbi che in alcune lingue, e nella greca spezialmente, sono ai principianti di tanta pena; qui non l'ammasso ordinario di regole e d'eccezioni che agguaglian talvolta le regole generali; non avreste qui a contorcervi il viso e la bocca per addestrarvi ad una pronunzia a cui gli organi già indurati talor ricusano di prestarsi. Banditi sarebbono i sinonimi che, accrescendo il numero de'vocaboli, accrescono la difficoltà d'impararli; le idee analoghe con seg i analoghi vedreste espresse non già con termini diversi affatto, siccome avviene in quasi tutte le lingue; gli aggettivi, gli avverbj, i verbi, i participj che dipendono da un sostantivo medesimo, o che esprimono le diverse modificazioni

d'una medesima idea, vi si offrirebbono con uno stesso carattere, sicchè, appresi i sostantivi, voi già sapreste pur tutto il resto; i caratteri delle idee positive colla distinzione di un picciol segno costante vi farebbon conoscere ancora le negative, le contrarie, e quelle che seco hanno le relazioni almen più intime o di somiglianza, o di coesistenza, o di dipendenza; per l'uso regolare de' segni costanti alla prima occhiata ravvisereste a qual parte del discorso ciascun carattere si riferisca; il che non è da dire quanto gioverebbe a facilitare l'intelligenza de' loro significati; coll'uso de' caratteri universali premessi ai nomi specifici od individuali voi potreste distinguere incontanente a qual classe ogni nome appartenga; il che pur basterebbe sovente a farvi indovinare l'oggetto da quello espresso; sopra tutto i caratteri imitativi vi offrirebbono gli oggetti stessi sott'occhio, talchè il vederli e l'intenderli non sarebbe che un atto solo. In qual lingua del mondo sapreste voi ritrovare un'eguale facilità? Dunque, direte voi, tutta la ragione io avrò d'occuparmici, e di procurare che questa lingua realmente s'istituisca e si renda universale.

Voi avreste, rispondo io, un grandissimo torto, e perchè una nuova lingua qualunque è impossibile ad introdursi universalmente, e perchè quand'anche possibil fosse, per l'oggetto che si ha di mira sarebbe inutilissimo il pensare a una nuova lingua. Lascio la difficoltà di recarla fra i popoli dell'Asia, dell'Africa e dell'America, a'quali pure, per essere universale, dovrebbe farsi comune. Qual commercio letterario, direte voi, abbiamo noi co' Tartari, cogli Abissini, e cogli Huroni, onde importare ci debba che la nostra lingua da loro venga accettata? Or bene ristringiamoci pur soltanto all'Europa. Il maggior vantaggio di una lingua universale sarebbe adunque il far sì che l'opere letterarie, di cui le stampe europee ci innondano da ogni parte, fossero intese da tutti universalmente. Il vantaggio sarebbe

grandissimo senza dubbio. Ma a ciò richiederebbesi che tutte l'opere letterarie quind' innanzi in una tal lingua fossero scritte, e che in quella si traspotassero tutte le scritte e pubblicate finora; altrimenti finchè l'Italiano vorrà pur seguitare a valersi della sua lingua; della sua il Francese, lo Spagnuolo; l'Inglese, il Tedesco, ecc., pur della loro, voi non avrete fatto che introdurre una lingua di più, e lo sconcerto sarà peggiore. Ma come sperate voi che tutti debbano rinunziare concordemente al piacere, che sempre più va crescendo, di scrivere nella propria lingua? E se indurre mai si potessero ad una tale rinunzia, se tutti unir si potessero di concerto a non più usare che una lingua comune, qual bisogno s'avrebbe egli d'inventare una nuova? Non abbiam forse a tal uopo la lingua latina, lingua che ogni uom di lettere è costretto ad apprendere dalla più tenera fanciullezza, lingua per conseguenza già a tutti nota? Non veggo adunque nè come possa sperarsi che una lingua istituita di nuovo, e meno ancora una lingua semplicemente caratteristica, abbia da tutti a praticarsi, poichè si trascura quella che già per sè stessa quasi da tutti è conosciuta; nè quale utilità dall' istituire a tal uopo una nuova lingua venir potrebbe, quando n'abbiamo già una in pronto che egualmente e più ancora al proposto oggetto sarebbe opportuna; perciocchè finalmente se ne traete il vantaggio che i libri con una lingua caratteristica scemerebbon di mole, il qual vantaggio non so se troppo animerebbe gli stampatori a promoverla, per tutt'altro certamente ella non è da paragonare ad una lingua che al tempo stesso scriver si possa e parlare. Il consiglio migliore pertanto ch'io vi possa proporre egli è quello d'abbandonarne il pensiero, e di volgervi ad altra impresa più utile; che ben molte ne sono, le quali a gara occupar vorranno i vostri studj e le vostre ricerche. Piacciavi di gradire la sincerità de' miei sentimenti, e d'amare chi sarà sempre con vero animo, ecc.

RELAZIONE

DI UN MARAVIGLIOSO

SONNAMBOLO

ACCOMPAGNATA DA ALCUNE RIFLESSIONI

SOPRA

IL SONNAMBOLISMO.

RELAZIONE

DI UN MARAVIGLIOSO

SONNAMBOLO.

Famoso negli anni addietro è stato in Milano il sonnambolismo di un giovane Domenicano di cui fu pubblicata la relazione dal P. M. Domenico Pino dello stesso ordine; ma un altro sonnambolo or noi abbiamo non meno maraviglioso.

1.° È questi un giovane dell'età di 22 anni (1), che attende alla farmacia presso uno degli speziali più riputati di questa città (2). Egli ebbe negli anni scorsi prima una febbre terzana perniciosa, e poscia diversi altri mali che lo condussero più d'una volta agli estremi. Coll' uso degli opportuni rimedj ei tuttavia n'è felicemente campato, ma gli è rimasto un torpore che tratto tratto lo addormenta, seguito poi ordinariamente da una convulsione tonica che presto il rende sonnambolo.

2.° Cominciò il suo sonnambolismo a manifestarsi nel passato aprile, e d'indi in poi è venuto sempre crescendo. Udite le varie singolarità che di lui si narravano, io ebbi curiosità di vederlo, e alla sera dei 20 dello scaduto giugno (1780) io mi recai a tal fine presso lo speziale suddetto. Il giovine era stato allora per affari spedito altrove, e non tornò

(1) Per nome Gaetano Castelli.
(2) Antonio Porati.

che verso a mezz'ora di notte. Io mi trattenni frattanto col padrone e col medico (1) che lo ha guarito dalle infermità succennate, e che tenta ora guarirlo del mal presente, informandomi di ciò che egli avea fatto fino a quell'ora di più straordinario. Al suo arrivo si troncò ogni discorso su tal proposito (perchè tutto ciò che gli rammenta il suo male e il continuo pericolo a cui esso l'espone, il riempie di profondissima malinconia), e su tutt'altro soggetto si mise il ragionare. Egli si occupò da principio nelle faccende che occorrevano; indi, cessate queste, si intertenne a udire i nostri ragionamenti, finchè seduto sopra una panca incominciò a sbadigliare, e a un'ora e un quarto di notte s'addormentò.

3.° Stette egli dormendo tranquillamente intorno a 12 minuti, nel qual tempo, benchè ed altri ed io il venissimo toccando e scotendo più volte, non diede segno d'alcuna sensazione. Cominciò dopo la convulsione tonica anzidetta, e com' egli tenea le braccia anondate dinanzi al petto, si raggruppò con esse più fortemente, e di modo che parve tutto irrigidirsi. La convulsione durò circa a tre minuti, dopo cui sciolse le braccia e le tese, poi ripiegandole incominciò a tasteggiare dattorno, e riconosciuto il luogo in cui si ritrovava, si rizzò in piedi, e s'incamminò verso il banco della spezieria.

4.° Era quivi un fanale acceso e un candelliere con una candela spenta. Ei prese il candelliere, e con esso entrò nel laboratorio, ove, tolto un solfanello tra le mani, andò cercando nel fornello qualche favilla ove accenderlo. Come i carboni erano tutti estinti, fuvvi chi al margine del fornello accostò la fiamma d'una candela; alla quale egli accese il solfanello, e la sua candela con esso. Spento il solfanello e rimessolo a luogo, tornò alla spezieria,

(1) Il Dottore De Albertis.

è, preso il giornale, ove pongonsi le ricette da eseguirsi al dì vegnente, ne tolse una e la lesse fra sè. Ordinava questa una decozione di marrubbio bianco, e di non so quale altra cosa. Posata la ricetta sul banco, ei prese un pugno di marrubbio, e postolo su d'una carta con essa tornò al laboratorio. Guardò entro al fornello se v' era fuoco, e non trovandone, diè di piglio a un braciere, e salita la scala, entrò nella cucina che è al piano superiore, ove colle molle scoperse il fuoco che era sotto la cenere, scelse, e pose nel braciere sei o sette carboni accesi; indi ricoperto il fuoco colla paletta, e rimesse a luogo la paletta e le molle, discese nuovamente nel laboratorio, versò il fuoco nel fornello, vi soprappose de'carboni, gli avvivò col soffietto, poi infusa dell'acqua in una piccola casserola, e messovi il marrubbio, la pose sul fuoco. Fatto questo, tornò alla spezieria per osservare sulla ricetta quali fossero gli altri ingredienti. La ricetta era stata rimessa nel giornale, e posta in disparte. Ei la cercò nel luogo ove l'aveva lasciata, e il non trovarla bastò per rompere il filo delle sue idee e delle sue operazioni: rimase immobile e s'assopì.

5.° Il sopore tuttavia non durò molto: dopo due minuti ei si riscosse novellamente, e rientrò nel laboratorio. Quivi è una scansia di libri e un tavolino; e studioso, com' è, egli usa quivi passar leggendo le ore che gli rimangono di libertà. Seguendo ancor da sonnambolo il suo costume scelse fra i libri, che v'erano, un manoscritto di Filosofia Morale, cui suol rileggere di quando in quando allor che è desto, e che avea letto da sonnambolo ancor la mattina. Cominciò a guardare esteriormente se v'era il segno, e, non trovandolo, fece un piccol atto di impazienza. Quindi aperse il libro, e cadutogli sott' occhio il numero 233, cui proferì, andò innanzi fino al numero 262, al quale si arrestò, dicendo: *Gli è qui*; e si pose a leggere fra sè me-

desimo sotto voce, pronunziando però chiaramente le parole che al manoscritto esattamente corrispondevano.

6.° Lesse circa una pagina e mezzo, quando, udendo strepito nel fornello, ove il padrone avea gettata dell'acqua per estinguervi il fuoco, si alzò, prese il lambicco, il portò vicino al fornello, andò alla cassetta ove tiensi il carbone, e, non ve ne trovando abbastanza, versò nel fornello il carbone che v'era, e colla cassetta andò a prendere nuovo carbone in cantina. Colà disceso cominciò a trarsi vicini con una pala i carboni più grossi, e come il manico ne traballava, il battè contro terra per rinfrancarlo. Indi colla pala medesima si fece a versare i carboni nella cassetta; ma come l'operazione riusciva lunga, perchè questi gli cadevan dai lati, gettò la pala e s'appigliò al partito di prenderli colle mani. Empiuta così la cassetta ed alzata, s'incamminò per tornare di sopra; ma, affacciatosi all'uscio, ricevette un soffio improvviso d'aria fresca che venne da una cantina inferiore; e questo in un attimo gli levò tutti i sensi per modo che la cassetta gli cadde di mano, ed ei medesimo rovesciò all'indietro, e sarebbe ito per terra, se il padrone che gli era a fianco non l'avesse subito sostenuto. Qui è d'avvertire che ogni sensibile impressione di freddo, e quello spezialmente dell'aria fresca che lo circonda in tutta la persona, non solamente gli interrompe tosto ogni ordine di idee e di azioni, ma lo assopisce anche in maniera che cade a terra, se non è chi il sostenga.

7.° Posato sul pavimento, ei rimase colà addormentato tranquillamente per quattro o cinque minuti. Indi ricominciò la convulsione che precede sempre il sonnambolismo, e, riconosciuto prima col tatto il luogo dov'era, poi levatosi in piedi, n'andò di sopra, più non sovvenendosi nè di carbone, nè di cassetta; e rientrato nel laboratorio tornò allo studio ed ai libri. Perchè questi ei non lordasse colla polvere di

carbone, di cui avea tinte le mani, il padrone si affrettò a ripulirgliele con un panno lino, senza che egli punto se n'avvedesse. Ei, data un' occhiata ai libri, scelse il primo tomo della Chimica pratica di MACQUER, tradotta in italiano. Guardò prima esteriormente se v'era il segno, e non trovandolo: *Bel piacere,* disse con un cotal atto d' inquietudine, *di sempre togliermi i segni!* Indi aperto il libro e cercato il 4.° Metodo del cap. 2, che tratta dell' argento, dicendo fra sè: *Gli è questo*, si pose a leggere, pronunziando, come sopra, le parole distintamente, siccome suole anche quando è desto leggendo da solo a solo. Terminato senza interruzione il primo paragrafo, passò al secondo che incomincia: *Se l'argento fosse unito coll' oro, quest' oro si troverebbe dopo la dissoluzione al fondo del vaso sotto la forma di una polvere.* Qui gli si mosse una difficoltà: *sotto la forma di una polvere!* (cominciò a dire fra sè) *Non va bene: non avrebbe ad essere una polvere, ma una calce.* Tornò quindi a leggere il periodo: e tornò pure a ripetere: *Qui v'ha un errore: l'oro dovrebbe aver perduto il flogisto; dunque dovrebbe aversi una calce, non una polvere.* Il padrone che già più volte avea tentato precedentemente, ma indarno, di entrare nelle sue idee, e farsi da lui sentire, credette che questa fosse l'occasione opportuna: e, fingendo di sopraggiugnere in quel momento, gli domandò che cosa andasse leggendo, e quale difficoltà vi trovasse. *V' ha qui una cosa che non intendo*, rispose, *e dubito di errore.* — *Che dice il libro?* (soggiunse il padrone) *leggete forte.* Egli lesse ad alta voce il periodo. *Ebbene?* (replicò il padrone) *dov'è l'errore?* — *Che al fondo del vaso* (rispose egli) *si dee trovare una calce, non una polvere d'oro.* Il padrone cercò per varie ragioni di persuaderlo del contrario; ei venne di mano in mano rispondendo, modestamente bensì, ma però senza cedere: la disputa durò qualche

tempo, finchè il padrone per convincerlo che l'oro in quel caso non poteva essere calcinato, gli disse di cercare il capo, ove trattasi della soluzione dell'oro. Ei guardò l'indice e trovò il capo: il padrone soggiunse di osservare il secondo metodo: questo nell'indice era segnato a pag. 53; cercò la pagina, trovò il metodo e si mise a leggerlo forte. Dopo che n'ebbe letto un buon tratto, io volli provare quel che avesse a succedere al frapporgli una carta bianca fra l'occhio e il libro. Questo gli ruppe incontanente tutto l'ordine delle idee: egli rimase immobile sullo scanno ov'era assiso, e cadde in un forte sopore.

8.° Dopo qualche tempo, previa la solita convulsione, nuovamente si scosse, e cercò tasteggiando di riconoscere il sito. Ma siccome il tavolino, che gli era dinanzi, trovavasi ingombro di varj libri, di due candellieri, ecc., ei durò molta fatica a determinare dove si fosse: anzi osservai che nell'andare qua e là toccando passò due volte colla mano immediatamente sulla fiamma della candela senza mostrare d'averne alcuna sensazione. Finalmente, essendo stati levati tutti gli ingombri, si riconobbe, e alzatosi andò girando alcun tempo qua e là pel laboratorio, finchè arrestatosi ove in un catino erano delle scorze di cedrato in infusione, si mise ad assaggiarle e dicendo: *Non sento nulla*, ne versò l'acqua, poscia andato al pozzo, attinse dell'acqua nuova e ve la rimise.

9.° Finito questo, si avviò per tornare al tavolino, e veduto in passando un cesto di *galega*, o *ruta capraria*, ne tolse una pianta coi fiori, e si fece ad esaminarne i caratteri botanici. Posata perciò la pianta sul tavolino, ne staccò un fiore, ed osservandolo, cominciò a dire: *È polipetalo papilionaceo*. Quindi tra i libri andò cercando un compendio manoscritto del sistema di TOURNEFORT, e scorsone l'indice, trovò appartenere i polipetali papilio-

nacei alla X Classe. Prese allora l' opera del P. Vitman *De Medicatis herbarum facultatibus*; e trovato quivi alla X Classe: *Galega, Ruta capraria,ecc.*, cominciò a riscontrare ad uno ad uno i caratteri del fiore, dicendo di mano in mano: *Va bene.* Giunto ove il libro segna: *Carina oblonga, compressa, deorsum gibba*, si arrestò dicendo: *Che è questo gibba?* Poi stato alquanto pensoso prese il dizionario, cercò *gibbus*, trovò *gobbo*, e riguardato il fiore: *Gobba,* disse, *va bene.* Osservati i caratteri dei petali, passò al calice. Il testo dice *Calix quinquefidus*: esaminatolo attentamente: *Oh questo,* disse, *è ben giusto!* con le quali parole credette il padrone ch'egli volesse alludere al calice dell' Eufrasia, cui aveva esaminato alla mattina mentre era desto, e che sebbene nel libro fosse detto *quinquefidus*, egli aveva trovato quadrifido. Venne poscia alla pianta. Il libro dice: *Altitudo humana.* Con un atto di sorpresa: *Diamine!* disse egli, *io non n'ho mai veduto di così alte.* Circa alle foglie nel libro trovasi: *Foliola ovata, vel lanceolata, emarginata.* Egli stese una foglia per osservare quest'ultimo carattere; ma essendo ella appassita: *Sarà,* disse, *anche questo; qui non si può riconoscere.* Dopo ciò gli venne talento di contar gli stami del fiore; ma come questi erano piccoli, e non poteali ben discernere: *Gli è pur vero,* disse, *che il sistema di Linneo è buono, ma sol per lui.* Si volse quindi a cercare una carta manoscritta contenente una classificazione generale secondo Linneo. Questa era nello scaffale fra due libri. Il padrone accortosi di ciò che egli cercava, tratta la carta di mezzo ai libri, la pose sopra di essi, perchè più agevolmente gli cadesse sotto alle mani. Ma egli andò a cercarla ove stava da prima e, quivi non rinvenendola, osservò nel compendio manoscritto di Tournefort, se mai fosse là dentro, cominciando dal principio e scorrendo i fogli insino al fine. Il padrone intanto inserì la carta ne'primi

fogli, sperando che avesse a riconoscerla tornando indietro. Ma la cosa andò tutta al contrario, poichè al vedere questo nuovo oggetto, nell' atto di voler chiudere il libro, tutto il filo delle idee gli si troncò interamente.

10.° Rimasto immobile per qualche tempo, dopo essersi nuovamente riscosso: *A proposito*, disse, *la scatola*; e s'avviò per uscire dalla spezieria. Il padrone s'accorse che egli s' incamminava per andar a riprendere una scatola che avea portato fra il giorno a raccomodare. Per impedire che non uscisse, il precorse, e trasse a sè lo sportello. Non potè però chiuderlo affatto, perchè il sonnambolo subito sopraggiunse. Questi trovando lo sportello socchiuso: *Conviene*, disse, *che vi sia gran vento*, e spingendolo fortemente uscì sulla strada. L' aria esterna in quella sera non era fresca gran fatto; l'impressione di essa per tanto non ebbe la forza di gettarlo a terra immediatamente, siccome aveva fatto quella della cantina. Valse però abbastanza per rompergli il corso dell'opera intrapresa ed arrestarlo: e avendolo il padrone ricondotto dolcemente nella spezieria, quivi poi si assopì interamente, e lasciato posare in terra, restò addormentato per più minuti.

11.° Ricominciata la solita convulsione, novellamente si scosse, e toccato prima dattorno il terreno, risalse in piedi. Si diede quindi a passeggiare per la spezieria dicendo: *Via, acchetatevi, guarirà: il suo male non è ancor disperato*. S'avvidero i padroni che egli alludeva alla malattia attuale di una sua zia, e che le parole erano dirette ad una sua sorella che era di ciò veramente afflittissima. La padrona finse di essere questa sorella, e con ciò entrò seco in discorso mostrando di credere la malattia assai peggiore ch' ei non diceva; soggiunse appresso che sentiasi male ella pure, e il pregò a volerle toccare il polso. Egli il fece; ma nol toccò esattamente, e disse: *non sento nulla*. Insistette quella di aver male,

e il pregò a darle qualche rimedio. *Ebbene*, disse egli, *parlerò col padrone*; e levatosi dal luogo, ove si era posto a sedere, si avviò per uscir dalla camera della sorella, ove supponeva di essere, e andò ad urtar fortemente col ventre nel banco della spezieria; dal che sconcertato, tornò a sopirsi.

12.° Poco dopo col tatto riconosciuto al solito il luogo, entrò nel banco, e ripreso il libro delle ricette, gliene cadde una sott' occhio, ove ordinavasi dell'olio il mandorle dolci. Ei guardò il vaso ove suole tenersi, e, trovandone scarsezza, andò nel laboratorio per ispremerne del nuovo. Osservò prima il torchio, e vide che le mandorle già v'eran sotto. Mise adunque nel torchio la solita stanga per aggirarne la vite. All' estremità della stanga è un anello a cui suole con un uncino attaccarsi una corda, la quale s'avvolge ad un piccolo argano orizzontale che si move con due pali di ferro. Egli fece esattamente tutte queste faccende, se non che al toccare i pali di ferro il freddo di essi lo arrestò alquanto, e rallentò la sua azione. Riscaldatisi però questi al calore delle mani, ei riprese con vigore l'operazione, e la terminò interamente, levando poscia la corda e la stanga, e tutto rimettendo a suo luogo.

13.° Tornato che fu nella spezieria, la padrona si finse una fantesca, la quale venisse a chiedere due once di acqua matricale con emulsione di semi di cedro. Picchiò sul banco per farsi intendere; e, avendo quegli risposto, fece la sua inchiesta, domandando anche il prezzo. *Il prezzo*, diss' egli, *è di cinque soldi: ma avete voi dove riporre quest'acqua?* — *No*, ella rispose. — *Dunque un altro soldo per l'ampolla*. Quindi, presa un'ampolla vota, cominciò a pesarla sulla bilancia, e lasciatovi il peso corrispondente, v'aggiunse due once: poi messa dell'acqua matricale nell'ampolla insino al peso di due once, andò a pigliare il mortajo di bronzo il cui freddo

lo arrestò da principio per un momento, ma non l'interruppe; e messo nel mortajo un pizzico di semi di cedro si fece a pestarli, indi, versata nel mortajo l'acqua matricale e ben tutto rimescolato, preparò un catino coperto da un pezzo di tela, e su d'essa versò tutto quanto, ripiegando poscia la tela e spremendola, perchè il liquore attraverso di quella si filtrasse. Questo per ultimo dal catino riversò nell'ampolla, e fattole un turacciolo di carta, la consegnò alla supposta fantesca. Ella avea preparati i sei soldi, onde pagarlo. Io volli che in vece gli desse una lira intera per farsi rendere il di più. Gettò ella dunque la lira sul banco senza nominarla. Ei guardatala, disse: *Venti soldi*, e per la solita fenditura la mise entro il banco. *Gli è un mezzo scudo*, disse la fantesca. *È un venti soldi*, rispose egli. *No, signore, mezzo scudo,* replicò quella. Ei, con atto di collera aperto il banco e presa la moneta, gliela gettò innanzi dispettosamente dicendo: *Pigliatevi il mezzo scudo, a me altro danaro.* Essa, raccolta la moneta di terra ove era caduta: *È vero, disse, io m'era ingannata; mi dia il resto.* Rimessa la lira nel banco, ei ne cavò tre monete da cinque soldi e gliele diede. *Vorrei,* disse questa, *de' soldi che n'ho bisogno.* Ei riprese le tre monete; e contò quindici soldi. *Questi son quindici,* disse la fantesca. *E cinque venti,* rispose egli, *per ciò che vi ho dato.* — *Evviva,* riprese la fantesca, *io m'avrò dunque l'ampolla in regalo.* — *No no,* replicò quegli; *a proposito; qua un altro soldo,* e con un piccol sorriso glielo tolse di mano. Poi entrato nel laboratorio lavò il mortajo, il pestello, il catino e, rasciuttili diligentemente, rimise tutto a suo luogo.

14.° Intanto il medico scrisse una ricetta in cui ordinava mezzo denaro di mercurio sublimato corrosivo, una dramma di sal di tartaro, quattro dramme di olio di vetriolo, il tutto misto in sei once d'acqua di cicoria, ecc. Già più volte aveva

egli fatto l'esperimento di presentare al sonnambolo delle ricette espressamente soppropositate per vedere se sapea riconoscerne gli errori; e ciò era sempre avvenuto: anzi l'ultima volta, vedendo sottoscritto il solito nome, rigettò subito la ricetta dicendo: *Questo è uno degli usati divertimenti del Dr. de Albertis*. Perchè anche questa volta non la rigettasse, in vece del proprio nome ei soscrisse quello di un altro medico de' più autorevoli (1), e la ricetta a me diede. Feci anch'io la cirimonia di picchiare sul banco: ei domandò che volessi; ed io gli presentai la ricetta. La lesse, e cominciò a fare grand'atti di ammirazione: guardò la soscrizione, rilesse la ricetta, poi osservata la soscrizione nuovamente: *Anche questa,* disse, *è singolare.* Tornò per la terza volta a rileggere la ricetta attentamente, e per ultimo a me rivolto: *Bisogna,* disse, *tornare: ora non posso spedirla.* — *Avrei somma premura,* diss' io, *la prego a volerla spedir di presente.* — *Convien che aspetti il padrone.* — *Egli è in casa.* — *No: è uscito.* — *Io l' ho veduto tornare, son pochi momenti: abbia la compiacenza di avvisarlo.* Egli s'incamminò verso al laboratorio e chiamò il padrone. Questi che già là dentro l'avea precorso: *Che c'è?* rispose. — *V'ha una ricetta,* diss' egli, *che hanno portata or ora e ch' io non intendo.* — *Che ha di strano?* — *Ella il vedrà: è là sul banco.* — *Andate a prenderla.* Tornò alla spezieria, prese la ricetta e la presentò al padrone che l'avea seguito. *Leggetela,* disse questi: ei la lesse. *Che difficoltà vi trovate voi?* — *Le par piccola cosa mezzo denaro di sublimato corrosivo?* — *Sì, ma v'ha il sal di tartaro che lo corregge.* — *Che può mai una dramma contro un mezzo denaro? Oltrechè osservi: quattro dramme d'olio di vetriolo: questo assorbisce il sal di tartaro, e il sublimato si riman solo con tutta*

(1) Il celebre dott. Borsieri.

la sua forza. — *Che fareste voi dunque?* — *Rimanderei la ricetta.* — *Ma il medico se n'andrà in collera.* — *Meglio la collera del medico,* conchiuse egli, *che la morte dell'ammalato.* E ciò detto, si incamminò verso il laboratorio, ove si mise a cavar dell'acqua per fare non so qual cosa. Il padrone seguitolo rimise in campo il discorso della ricetta: ma a questa serie d'idee nel sonnambolo già erane sottentrata un' altra: ei non udì più la voce del padrone, nè più rispose.

15.° Io ebbi intanto curiosità di provare, se egli da sonnambolo avesse il senso dell' odorato. A tal fine la padrona riprese la parte della fantesca; e per trarlo nella spezieria andò a bussare sul banco. Alla prima ei non rispose. Bussò più forte e gridò: *Oh di casa.* — *Diamine!* disse egli, *non v'è mai nessuno in bottega!* e colà s' avviò. La padrona sostenendo la parte della fantesca disse che veniva a riportar l'acqua matricale, ch'egli aveva sbagliato, che quella era pura acqua del pozzo, che era senza odore, ecc. Ei rispose che non avea punto sbagliato, e ch'era acqua matricale buonissima. *Ma non ha odore,* disse la fantesca, *senta ella medesima.* Ei si fece ad odorare l'ampolla, e la ripose sul banco senza dir nulla. *Ebbene?* replicò la fantesca. *L' acqua matricale,* rispose egli, *ve l'ho data io, e so quel che vi ho dato.* — *Ma sente l'odore?* — *So quel che vi ho dato,* replicò, *andate.* — *Oh io non vado,* soggiunse ella, *o la cambi, o mi renda il mio danaro.* A questo con un atto d' impazienza: *Tutte hanno,* disse, *da capitare a me;* e senza più, messa altrove l'ampolla, e, tratti dal banco sei soldi, glieli rese, dicendo: *Andate con Dio.*

16.° Non contento di questa esperienza io ne bramai un'altra più decisiva. Il padrone fece due piccoli cartoccetti, l'uno con polvere d'anici, l'altro con polvere di camamilla, e li diede al medico, il quale finse di esser uno che avuti gli avesse da un altro

giovine della spezieria, e che incerto qual fosse una polvere e qual l'altra, da lui venisse per averne la distinzione. Ei prese amendue i cartoccetti, e li fiutò senza aprirli: ma all'odore, non distinguendoli, gli aperse; e dal colore, sebbene sia molto simile, seppe discernere l'una polvere e l'altra esattamente.

17.° Per fare su di ciò un terzo esperimento la padrona si finse un' altra fantesca, che venisse a chiedere della polvere stessa di camamilla. Ei la diede. *Non mi pare ch' abbia odore*, disse la fantesca; *senta.* Ei la fiutò due volte: poi disse: *Io sono infreddato, ma la camamilla è buona sicuramente.*

18.° Un quarto esperimento, e il più conchiudente, si fece colla tintura di castoro. Ognun sa quanto l'odore di questa sia forte e penetrante. Il medico fingendo d'esser tutt'altri ne venne a chiedere. Ei gli presentò il vaso dov'era. Levatone il turacciolo: *Ella è svanita*, disse il medico, *non ha odore.* — *Impossibile*, rispose il sonnambolo. — *Pur senta*, replicò il medico, e gliela mise sotto al naso. — *Io sono infreddato*, disse nuovamente il sonnambolo, *nè so deciderne, ma so che qui tutto si fa a dovere.*

19.° Fin qui il medico, benchè sempre presente, non era mai stato da esso riconosciuto. Per farsi riconoscere finse di arrivare in quel punto, e s'annunziò col suo nome, domandandogli come ei stava. Ei rispose di star bene. — *Avete ben dormito questa notte?* — *Mi par di sì.* — *Non v'è stato nulla del solito sonnambolismo?* — *Ah io non lo so.* — Dopo alcune altre interrogazioni il medico gli disse ch'egli era sonnambolo attualmente, e gli domandò se di questo non si avvedeva. Una tal domanda, che a lui debb'essere sembrata al tutto fuor di proposito, gli troncò il filo delle idee, e il fe' rimanere sopito senza più altro rispondere, nè riconoscere più la voce del medico.

20.° Dopo alcun tempo riscotendosi prese il gior-

nale, trovò che in una partita era stata ommessa una cosa e ve l'aggiunse.

21.° Nello stesso giornale, come abbiamo accennato di sopra, tengonsi le ricette da eseguirsi in appresso. Gli venne sott'occhio la prima ricetta della decozione di marrubbio. Ei la lesse; e come in fondo era scritto: *per la signora Maddalena* senza il cognome, prese la penna, e vi scrisse il cognome vero della persona per cui dovea servire. Indi si fece a preparar la decozione senza ricordarsi d'averla già cominciata altra volta. Prese adunque una nuova dose di marrubbio, e postala su d'una carta, entrò nel laboratorio; cercò al sito solito la casserola; e come questa era altrove colla prima decozione, ne prese un'altra, vi mise il marrubbio, poi andò con una mestola al luogo ove suole attaccarsi il secchiello, e la stese per pigliarne dell'acqua: ma desso pure mancava; e al non trovar colla mestola il succhiello questa gli cadde di mano, ed egli stesso cadendo indietro su chi il sostenne, restò sopito.

22.° Poco dopo tornò alla spezieria e s'assise. Quivi la padrona, ripigliato il carattere di fantesca, venne in aria di affannata ad avvisarlo che un amico di lui infermatosi gravemente già si trovava agli estremi, e che egli o il padrone andasse subito a visitarlo. Ei ne fece le maraviglie: *Come mai?* disse, *s'io ho pranzato con lui l'altro jeri, e stava benissimo?* Soggiunse quindi che il padrone non v'era, ch'egli era solo, che quando fosse arrivato qualcuno, sarebbe corso. La fantesca finse di partire, ed egli poco dopo ne perdette ogni specie e si sopì.

23.° Varie altre cose fece in appresso ch'io m'asterrò dal riferire, perchè coincidono colle già esposte, e troppo lungo sarebbe il volerle tutte narrare partitamente. Dirò soltanto ch'io mi stetti ad osservarlo fino alle tre ore e mezzo della notte, nè mai cessò d'operare quand'una e quand'altra cosa continua-

mente, secondo che nuove catene d'idee di mano in mano gli si risvegliavano.

24.° Fatta ora sì tarda, i padroni cercarono per varj mezzi di fargli nascer l'idea d'andar in camera e di porsi a letto. Ciò era lor riuscito altre volte, nel qual caso anche da sonnambolo egli fa quello che è solito far quando è desto, cioè di chiudersi in camera, e per un foro che è sotto all'uscio gettarne fuori la chiave. Ma quella sera non fu possibile di ridurvelo. Non osavano dall'altra parte di trarlo sopra per forza, poichè quando sentesi violentato, gli vien l'idea d'esser sorpreso dai ladri, e fatto frenetico mena pugni terribili da ogni banda. Presero dunque in vece la determinazione di fargli vento e sopirlo; ed io allora me ne partii.

25.° All' indomani verso alle 12 ore italiane io tornai per sapere che fosse poscia avvenuto; ed intesi che, mentre s'accinsero a portarlo in camera, ei si riscosse novellamente, e si fece a girare e ad operare con più calore che per l'innanzi, nè fino alle ore cinque mai si ristette un momento. Disperati di non poterlo ridurre a salir in camera si appigliarono al partito di sopirlo di nuovo con fargli vento; quindi presolo fra due, l'un per le spalle e l'altro per le gambe, e, seguitando un terzo a fargli vento continuamente, il recarono nella camera e lo chiuser dentro.

26.° Alla mattina interrogato come avesse passata la notte, ei disse *bene*, senza mostrare indizio di sovvenirsi di cosa alcuna.

27.° Ma intanto ch' io stavami col padrone, egli era uscito per visitare sua sorella, e giunse avviso che là addormentatosi era stramazzato a terra pur con pericolo, e che riposto l'avean a letto.

28.° Presentemente egli trovasi in villa già da più giorni presso altra sua sorella per veder pure se il cambiamento dell'aria, delle occupazioni e degli oggetti, sapessero risanarlo. Ma dalle nuove, che

ne son giunte, non si raccoglie per anche niun segno di miglioramento, anzi ivi pure è caduto più volte a terra.

29.° Io non ho fatto fin qui che esporre nudamente e semplicemente la storia di quello, ond' io medesimo sono stato testimonio; e perchè alcuno non dubiti dell'esattezza di ciò che ho riferito, aggiugnerò che io non ho mai abbandonato il sonnambolo pur un momento, che ho osservato ogni sua minima azione con tutta l'attenzione possibile, che la sera stessa ho fatto nota di tutto quanto minutamente, e che dove m'è nato alcun dubbio, io sono andato espressamente la mattina appresso a verificarlo. Potrei anche citare, ove fosse bisogno, il testimonio degli altri ch'eran presenti. Ma credo questo bisogno tanto minore, quantochè le maraviglie del nostro sonnambolo già son qui pubbliche abbastanza; e mille altri già prima e dopo hanno veduto in lui azioni o simili a quelle ch'io ho narrato, o non men sorprendenti, al che ha dato facilissima occasione il suo male medesimo, cioè quel sopore che suo malgrado lo assale ad ogni tratto; e a qualunque ora del giorno; e quella pronta convulsione che appena quasi addormentato lo fa sonnabolo.

30.° Molto meno io credo qui necessario l' assicurare che niun' ombra d' impostura si può temere nè dal canto di lui medesimo, nè da quello de'suoi padroni. Questi sono d'una onestà e probità troppo universalmente riconosciuta per rimovere ogni dubbio che sien capaci di tener mano ad alcuna impostura, e molto meno a questa che, lungi dal recar loro verun vantaggio, ha loro apportato un gravissimo incomodo, non senza pericolo che taluno, per timore che i rimedj fossero apprestati dal sonnambolo, (cosa per altro che si son ben guardati dal permetter giammai) si sviasse dalla loro spezieria. E quanto al sonnambolo stesso, oltrechè il sopore

e le convulsioni in lui sono troppo manifestamente reali, e più reali per sua disavventura son le cadute che ha fatto più volte, il male che ne ha riportato, e il pericolo che ha corso di mal peggiore ; l'afflizione in cui è di continuo per questa sua infermità, la malinconia che lo assale all' udirne sol qualche motto che se ne faccia da altri, la premura che ha vivissima di liberarsene, la prontezza con cui s'appiglia a tutti i rimedj che a tal fine dal medico gli vengono suggeriti, e le lagrime che ha sparso ultimamente al dividersi da'suoi padroni sul timore che essi più non volessero ripigliarlo (quantunque lo abbiano assicurato del contrario, e realmente per le sue eccellenti qualità e di cuore e di spirito lo amino come figlio) allontanano certamente ogni dubbio di finzione. Assicurati i fatti, or resta di cercarne le cagioni intorno alle quali io accennerò brevemente nelle seguenti riflessioni quel che ne penso.

RIFLESSIONI

SOPRA

IL SONNAMBOLISMO.

1.° Io ho già fatto vedere altrove (1) la molta analogia che passa fra i veri sogni che noi facciamo dormendo, e i sogni che facciam nella veglia, i quali chiamansi comunemente *distrazioni*.

2.° Gli uni e gli altri procedono da una serie d'idee che vengonsi meccanicamente risvegliando, senza che l'anima vi presti un'attenzione avvertita e deliberata; e quindi è la confusione e il disordine che in lor si scopre comunemente.

3.° Ma nelle distrazioni io ho osservato avvenir pure soventi volte che, presentandosi da principio un'idea interessante, l'anima seguita ordinariamente su quella, come se l'attenzione fosse da lei medesima avvertitamente diretta, e ciò ho aggiunto poter servire di norma per ispiegare eziandio quell'ordine che spesse volte noi scorgiamo ne'veri sogni.

4.° Per renderne la ragione io ho distinto due specie di riflessioni, l'una attuale e deliberata, l'altra indeliberata e abituale, chiamando *riflessione attuale e deliberata* quella con cui l'anima applica attualmente e avvertitamente la sua attenzione all'una o all'altra cosa, dall'una all'altra la trasferisce, e *riflessione indeliberata e abituale* quella con cui l'attenzione è rapita e condotta abitualmente dalla forza medesima dell'idee che si risvegliano, senza che l'anima quasi se ne avvegga.

---

(1) Metafisica, pag. 106.

5.° Questa seconda riflessione ho detto che in origine è figlia della prima, dipendendo da un abito che a poco a poco contrae l' anima di applicarsi vivamente alle impressioni più forti, e all'idee più interessanti, e ad esse dirigere e sovr'esse fermare i suoi pensieri. Contratto quest'abito, risvegliandosi un' idea che vivamente interessi, l'attenzione ad essa corre spontaneamente senza aspettare, dirò così, il comando dell'anima, e sovra lei si trattiene, e quelle sole idee contempla che sono a lei relative, e le altre da lei disparate abbandona pur come se fosse dall'anima avvertitamente diretta.

6.° Nè quest'abito si ristringe solamente alle idee, ma si stende ancora ad eccitare i moti corrispondenti nel corpo, come a lungo ho dimostrato parlando delle abitudini (*Metafisica*, pag. 105 e segg.).

7.° Or quando nelle distrazioni e nei sogni non si risvegliano che idee poco interessanti, il pensiero corre dall'una all'altra senza prestarvi niuna attenzione, e allor si formano tutte quelle combinazioni fortuite, e tutti quei salti per cui da una cosa si passa in altra disparatissima, e si gira in un labirinto continuo senza trovar nè capo nè fine. Ma se a principio si presenta un' idea per sè medesima interessante, la riflessione abituale allor vi corre, e, facendo abitualmente quello stesso che suol fare avvertitamente la riflessione deliberata, sceglie fra le idee che vengonsi eccitando quelle sole che han rapporto all' idea principale; lasciando svanir le altre, accompagna alle idee interne le operazioni esterne corrispondenti, e così regola e così ordina di mano in mano i pensieri e le azioni, come se a tutto quanto avvertitamente l'anima presedesse.

8.° Questo è che in molti sonnamboli si è veduto più volte, e che in una maniera singolarissima si è manifestato nel sonnambolo che io ho descritto. Le sue idee e le sue azioni erano così ordinate, e così esattamente fra loro corrispondenti, come esser possono nell'uom più desto.

9.° A ciò io credo che moltissimo contribuisse la regolarità delle sue cotidiane occupazioni. Sempre intento alla sua professione, intento sempre agli studj ad essa attinenti, poco o nulla distratto da altri studj, o da altre occupazioni, egli aveva dentro di questa sfera tutti limitati, per così dire, e concertati i suoi pensieri. Tornando quasi ogni giorno sulle medesime idee, quasi ogni giorno ripetendo le medesime operazioni, ne avea contratto un tal abito, e si erano formate in lui associazioni così ferme e costanti di azioni e d'idee che, risvegliata una di queste, non potea quasi a meno di non risvegliarsi ordinatamente anche la catena delle altre, e delle azioni ad esse corrispondenti. Si può infatti osservare nella Relazione ch'io n'ho dato che il suo sonnambolismo si è quasi sempre aggirato intorno alle sue occupazioni ordinarie e giornaliere.

10.° Sopito ch'egli era adunque, la convulsione, che poco dopo lo assaliva, destava in lui meccanicamente alcuna delle idee a lui famigliari; questa svegliava le altre associate; succedevano ad esse i movimenti e le azioni correlative; e la serie di queste e di quelle, diretta dalla semplice riflessione abituale, andava ordinatamente procedendo, finchè qualche ostacolo non si frapponesse ad interromperne il corso.

11.° Come però a tutto questo l'anima non presedeva avvertitamente, così ogni leggiero intoppo bastava a troncargli il filo dell'opere incominciate, senza che potesse più ripigliarlo.

12.° E in questo è da avvertire che, allora quando noi siamo desti, se alcuna distrazione o alcun impedimento ci rompe il corso di alcun' opera, o di alcuna meditazione, agevolmente ad essa ritorniamo, perchè gli oggetti intorno ai quali eravamo occupati, facendo impressione su i nostri sensi richiamano a sè la nostra attenzione, e ci avvertono della interrotta serie delle operazioni intraprese. Ma nel sonnambolo, essendo i sensi quasi interamente sopiti, il filo di una incominciata azione troncato una volta

era troncato per sempre, poichè le impressioni esterne bastar non potevano a richiamarvelo, ed egli restava anzi perfettamente addormentato, finchè una nuova convulsione non destasse una nuova idea, e questa una nuova serie d'operazioni.

13.° Ho detto che i sensi in lui erano quasi interamente sopiti: e al cominciar del suo sonno, e a quel sopore che succedeva ad ogni interrompimento delle sue azioni, lo eran anzi del tutto. Ma al principio di ogni nuova azione l' idee a lui risvegliate nell'animo risvegliavano abitualmente i moti corrispondenti nel corpo, e alcuni de'suoi sensi pur si destavano.

14.° Non era però questo risvegliamento de'sensi che assai imperfetto. Perciocchè in primo luogo e'non eran sensibili fuorchè alle impressioni relative alle sue idee attuali. Di fatto quando ei credeva di esser solo, mentre cogli occhi arrivava a leggere dei caratteri anche minuti, non vedeva poi niuna delle persone che gli stavan dattorno; e mentre udiva i discorsi coerenti a'suoi pensieri e lor rispondeva, non udia poi nulla de'ragionamenti che dalle stesse persone, o da altre facevansi sopra altri soggetti.

15.° In secondo luogo anche circa alle impressioni relative alle sue idee attuali la sua sensibilità era limitata. Nei discorsi, cui rispondeva, udia le parole, ma non riconosceva la voce di chi parlava, avendo egli preso più volte la padrona per la propria sorella, o per una fantesca, il medico per tutt'altri; nè avendo questo riconosciuto che una volta sola quando egli si è annunziato col proprio nome (num. 19). Aggiungasi che l'occhio era ben sensibile agli oggetti relativi alle sue idee, ma non aveva, dirò così, niun'aria di vita: era sempre fisso e immobile, e comunemente anche socchiuso, e nel leggere quel che correva innanzi e indietro a seconda delle linee non era l'occhio semplicemente, siccome avviene in chi veglia, ma era tutta la testa. Il tatto parimente era sensibile alle impressioni più grossolane, ma non lo era alla fine e dilicate: e in effetto quando

la padrona si fece toccare il polso, ei non seppe trovarlo, nè riconoscerlo (num. 11). L'odorato poi era insensibile affatto anche agli odori più forti; e io credo lo stesso anche riguardo al gusto, poichè sebben le parole: *Non sento nulla* (num. 8), che disse assaggiando le scorze di cedrato poste in infusione, potesser anche significare che queste avesser perduto l'amaro lor naturale, sembra però che ove egli si fosse di ciò accorto, sarebbesi astenuto dal cangiarvi l'acqua infondendone della nuova.

16.° Tutto ciò fa vedere apertamente che le sue azioni non eran altro, fuorchè l'effetto di un risvegliamento meccanico di idee e di movimenti legati fra loro da una associazione abituale, e diretti da una riflessione parimente abituale; effetto del quale, come ho accennato già innanzi, noi possiamo vedere a un di presso un esempio anche in noi medesimi nelle forti distrazioni. Noi pure allora facciamo uso de'sensi, ma non ne facciamo che un uso imperfetto: anche in noi ordinariamente in que'momenti l'occhio è fisso ed immobile; de'rumori, o de'ragionamenti, che fannosi intorno a noi, poco o nulla ci accorgiamo; e l'attenzion nostra, rapita abitualmente dalle idee, che allor ci occupano, ci rende insensibili a tutt'altra impressione. La differenza è soltanto, che da questi sogni, che noi facciamo vegliando, ogni piccola cosa basta a riscuoterci; laddove nel nostro sonnambolo fuor di ciò che serviva all'ordine attuale delle sue idee, i sensi erano sì profondamente sopiti che era difficilissimo lo svegliarlo. E siccome poi, allorchè destavasi, tutta la catena delle passate idee ed azioni in lui rimaneva affatto troncata, sicchè dalle idee della veglia non potea per niun anello risalire a quelle del suo sonnambolismo; e dall'altra parte queste idee e queste azioni, essendo dirette dalla sola riflessione abituale, pochissima impressione potean fargli nella memoria; così ne veniva che destandosi non aveva poi mai la menoma reminiscenza di ciò che dormendo avea fatto.

STORIA

DELL' ANZIDETTO

SONNAMBOLO

SCRITTA

DA ANTONIO PORATI.

STORIA

DELL' ANZIDETTO

SONNAMBOLO.

NEL novembre dell'anno 1777 è venuto in mia casa GAETANO CASTELLI in qualità di giovine principiante di spezieria. Era allora dell'età di 18 anni, di una statura discretamente grande, di una corporatura robusta, di ossatura grossa, nerboruto, con braccia e gambe polpose, di colore piuttosto bianco e proporzionatamente rosso, di pelo castagno, resistente alla fatica e pronto al lavorare.

Egli è di buon intendimento, per cui con facilità apprese le istituzioni di chimica non solamente in pratica, ma ancora in teorica. Ha parimente una buona memoria, ma egli è molto sensibile ai disgusti, e meditabondo sopra di essi, per cui quando era occupato in questi pensieri restava astratto dalle altre cose che lo circondavano. Premuroso nell'adempimento del suo dovere, se per inavvertenza avesse mancato in qualche cosa, o si fosse avvertito di qualche errore nella spedizione delle incombenze della spezieria, ne restava sorpreso in modo che in quel momento diveniva maggiormente sottoposto all'errore, sicchè nell'avvertirlo conveniva aspettare un tempo di disoccupazione.

La sua patria è Corsico, terra distante quattro miglia dalla città di Milano, ove è nato da padre comodo di fortune, e allevato, quantunque in campagna, civilmente. Egli ha avuto però la disgrazia

di restar orfano di padre in età infantile, e di rimanere sotto all'educazione della madre. Questa di un naturale austero, e soverchiamente premurosa della buona educazione di lui, ch'era il suo unico maschio, diventò una troppo rigida tutrice, per cui il povero pupillo era continuamente in angustie ed in castighi.

Persuasa essa della realità de'maleficj, delle streghe, delle apparizioni degli spiriti e de' fantasmi notturni, ne imbevette ancora il figlio nel tempo della sua più tenera età, che poi egli, fatto più adulto e ragionevole, ha deposto interamente, ma che in quel tempo di credulità non mancarono di produrgli cattivi effetti sul fisico e sul morale, tanto più che la madre per castigarlo, in occasione di qualche puerile mancanza, soleva rinchiuderlo in una piccola stanza che stava sotto ad una scala, la quale, restando disginnta dalle altre abitate, faceva che il povero fanciullo si trovasse in continuo affanno e spavento.

Arrivato ad una età in cui fu necessario mandarlo alla città per esser meglio educato, si sottrasse alla troppo rigida materna cura, ma fino dagli anni 10 cominciò ad avere degli insulti epilettici, che lo molestarono frequentemente. Molti furono i rimedi somministratigli per questo male, stati in parte ordinati da'medici, ed in parte suggeriti dall'empirismo, cosicchè arrivarono sino a fargli bere il sangue umano cavato per salasso ad un famiglio.

Gl' insulti epilettici durarono fino all'età di 17 anni, ma non finirono le disgrazie del Castelli, poichè i negozi amministrati dalla madre non andarono felicemente, e, vedendosi diminuire a poco a poco le sostanze, fu obbligata finalmente a desistere da ulteriori negozi.

Per procurare a lui un impiego fu messo in una spezieria in una terra dei monti del Varesotto, detta Marchirolo, ove non potè lungo tempo dimorare,

e perchè il luogo gli piaceva poco, e perchè l'aria troppo sottile pregiudicavagli.

Questo fu il tempo in cui venne nel mio negozio di farmacia, ove s'applicò allo studio seriamente, e durò in salute fino alla seguente estate. In questo tempo fu preso da una febbre terzana, la quale nel primo accesso non fece cosa straordinaria; ma non così nel secondo.

Dopo il freddo di qualche ora cominciò ad alterarsegli la fantasia e, sembrandogli d'esser tuttora nella casa dello speziale dove prima era stato, intraprese un lungo discorso con lo speziale, col medico e coi domestici, nel quale ripetè tutti gli alterchi che forse ha avuto in quel luogo; e siccome dalla stanza, in cui era a letto, si vedeva il tetto della casa vicina, divisa però dalla strada, disse di volere con un salto andare dall'altra parte, prendendo il tetto per un mucchio di terra, sicchè fui in necessità di farlo curare a vista. In fatti sbalzò alcune volte dal letto, e fui costretto ad andare io stesso in persona a comandargli di ritornarvi, come fece, perchè a'miei ordini fu sempre puntualissimo ad ubbidire, come si dirà in seguito.

Questa frenesia durò alcune ore, dopo la quale andò in convulsione, indi in un tetano tale, che non fu più possibile piegargli nè un braccio, nè una gamba, avendo chiusi gli occhi, serrati i denti, con appena un indizio di respirazione, e con un viso profilato che ci mise in sommo timore.

Chiamato il medico gli fece trar sangue, perchè essendo molto rosso in faccia si temeva di qualche insulto al cervello, indi applicate furono le ventose e fatti i senapismi; ma riuscendo tutto inutile per lo spazio di alcune ore, si passò fino alla Estrema Unzione. Cominciò finalmente a cessare il tetano, il respiro si fece più libero, e disparve in un subito ogni sintomo di convulsione, durando la febbre calda, che fece il suo periodo nel modo ordinario,

poteva più applicare o leggere, incomodo però che cessava spontaneamente.

Altre volte fu colpito da febbre, e sempre i sintomi furono il vaniloquio, la convulsione, il tetano; ma a ciò avvezzi, senza prenderci pena il facevamo curare, perchè nel tempo della frenesia non si facesse male, e poi la china china era il pronto rimedio con cui guariva.

Accadde un giorno che mentre stava facendo dell'agro di cedro, lo zucchero che si coceva incominciò a gonfiarsi e a sortir dal bacino: accorso prontamente, ei lo leva dal fornello, ma in quest' occasione si scotta le mani. Si mette subito a gridare, ed immerge le mani in una vicina secchia piena di acqua fredda: si sente un poco sollevato, ne estrae dopo le mani, ma i dolori si rinnovano fieramente, grida ad alta voce, cade in convulsione e va per terra: vien portato sul letto, cessano le convulsioni, e sente atrocissimi dolori con una smania che non aveva posa: si viene in necessità di levargli ogni medicamento ed immergergli le mani in un vaso pieno di acqua fresca, e così tenerle per tutta la notte, rinnovandogli l'acqua quando si faceva un po'calda, perchè allora cresceva il dolore e la smania, e sottentravano le convulsioni. Cessato il dolore finalmente, ed esaminate le mani, si trovò essere la scottatura leggiera, ed esservi poche vessiche che poi facilmente guarirono.

Nel seguente anno fu sorpreso da una malattia, che sembrava malattia di petto, con febbre, tosse e qualche sputo tinto di sangue. Si passa dal medico alla cura coi pettorali, emissione di sangue, ecc.; ma la febbre prende vigore, si rinnovano le convulsioni, il delirio, il tetano, ed il medico s'appiglia alla china china, e con questa scompare ogni cosa, e si ristabilisce perfettamente.

Finalmente nel terzo anno che il Castelli era nel mio negozio, lo mando alla scuola di botanica,

proceda questa dimora, e lo trovo che sta leggendo: gli dico che vada a dormire, ma non mi sente; replico l'istanza, ma senza effetto; gli levo la candela dal tavolino, e gli lascio il libro all'oscuro, egli allora s'alza dalla sedia ed apre le gelosie che sono ad una finestra vicina al tavliono, dicendo: *Oggi vuol piovere, perchè viene scuro*; gli metto di nuovo la candela accesa sul tavolino, e si mette di nuovo a leggere a voce intelligibile, e sento che legge a dovere; dimando il fratello e gli dico che GAETANO CASTELLI è sonnambolo, e tutti di casa vengono a vederlo, ma egli non conosce, nè vede alcuno; lo chiamiamo per nome; ma non sente, e seguita a leggere a voce alta: gli si leva di nuovo la candela, ed egli s'alza, stropiccia gli occhi, e non potendo attribuire al tempo nuvoloso l'oscurarsi del libro che leggeva, perchè la finestra era aperta, e credeva fosse di giorno, l'attribuisce ad un oscuramento di vista cagionato da deliquio, e dicendo: *Mi viene male, conviene che vada a prender aria*: s'avvia per uscire dalla bottega. Desiderando io di svegliarlo per condurlo a letto, essendo stati infruttuosi gli altri mezzi, mi suggerisce che un mezzo efficace e dolce sarebbe il fargli odorare lo spirito volatile di sale ammoniaco, e gli presento sotto alle narici la bottiglia, ma con mia sorpresa in vece di svegliarsi lo vedo a cadere, e mettersi in convulsioni che durano alcuni minuti: si acquieta in appresso, sta per qualche tempo in una specie di tetano, poi si rammolliscono le giunture, sta come dormendo per cinque o sei minuti: in fine si sveglia come da un profondo sonno, e di quanto ha fatto non sa niente.

Di là a qualche giorno s'addormenta in bottega, si sta in attenzione, e si vede che dopo un breve sonno comincia a stendere le braccia verso terra; dice alcune parole sotto voce, apre gli occhi, e si alza, torna nello studio, avendo prima acceso una candela, e si mette a leggere. Dopo avere per breve

tempo letto, siccome in quel tempo da un amico gli s'insegnava la lingua francese, ed aveva una versione da fare dall'italiano in francese, si mette a farla, si serve del dizionario, scrive ed opera come se fosse svegliato. Gli si spegne la candela da esso stata accesa, essendovi però altro lume acceso nella stessa stanza; egli si crede all'oscuro, prende a tentone il candelliere, ascende le scale, va in cucina, prende un solfanello, ed accende il lume, e ritorna nello studio per leggere. Gli spegno di nuovo la candela; crede che il vento gli faccia questo, non vede alcuno di tanti che si trovano presenti, non vede il lume dell'altra candela, non sente il parlare degli astanti, e di nuovo s'incammina a tentone come se fosse all'oscuro verso la cucina per di nuovo accendere la candela col solfanello. Appena accesa, io con un soffio la spegno: crede il CASTELLI che l'aria d'una vicina finestra ne sia la causa, e la chiude; indi accende la candela di nuovo, ed io di nuovo la estinguo. Allora impaziente prende sei o otto solfanelli uniti, e con l'altra mano smove il fuoco per sentire, se veramente sia carbone acceso, e dice: *È fuoco o non è fuoco*? e con tutti i suddetti solfanelli uniti accende la candela, indi s'avvia di nuovo allo studio, e, preso il libro del P. VITMAN, si mette a riscontrare i caratteri di alcune erbe che stavano per essere distillate nel giorno seguente, e ne verifica ad uno ad uno col fiore in mano i caratteri, ed il tutto fa a dovere come se veramente fosse svegliato. Allora io parlo, ed entro in discorso sopra la materia di cui esso trattava, ed ei mi sente, mi parla, e tiene con me discorso come se fosse desto; indi si ferma per qualche tempo, si mette a dormire, poi si sveglia e va a letto.

Nel restante della notte non istava quieto, s'alzava, parlava, andava per la stanza, indi tornava in letto, dormiva, e di nuovo si levava, ed ordinariamente inquiete erano le notti, per cui nel giorno trovavasi

stanco. Non mi credendo io sicuro, perchè dubitavo che da sonnambolo non sortisse di casa, o aprisse la bottega, fui in necessità di metterlo in una stanza in cui, assicurata con chiave la finestra, ei si chiudeva con la chiave nella stanza, e poi gettava in terra la chiave. Ma siccome, essendo sonnambolo, la trovava ed apriva l'uscio, fui costretto a ordinargli che la mandasse fuori per la fessura che stava sotto all'uscio in modo che più non la potesse avere. La stanchezza però che provava pel poco riposo notturno, faceva che facilmente si addormentasse nel principio della sera mentre era in bottega, ed appena addormentato non era più possibile lo svegliarlo, onde io era costretto per due o tre ore a tenergli dietro, finchè o l'accidente delle sue idee lo portasse ad entrare nella sua stanza, dove io lo chiudeva, e lo lasciava fino alla mattina, oppure se, come accadeva alcune volte, fosse andato in convulsione, lo portava coll'ajuto di qualche altro nel suo letto.

Uno stato di tal sorta penoso per lui, e molesto per noi ha fatto che si consultassero, per trovarne pure qualche rimedio, alcuni medici, e nell' esame circa le cagioni di questa malattia, uno di essi avendo inteso che aveva fatto molto uso della china china per le indisposizioni sofferte, e che tuttora l'usava, ne attribuisce a ciò la cagione, supponendo che questa abbia indotto una troppo grande rigidezza ed elasticità nei nervi, gli ordina una dieta rilasciante, gli proibisce il vino, lo mette ad un grandissimo uso di latte, poca carne, frutta e verdura in quantità. S'appiglia al parere il Castelli, e continua per quindici giorni circa, ma la malattia maggiormente s'inasprisce, il sonnambolismo si fa più continuo e più forte, le notti sono più inquiete, ed ei comincia ad addormentarsi ancora verso il mezzogiorno.

In queste incertezze di metodo, l'altro medico, che

lo aveva curato nelle antecedenti malattie, lo consiglia a riprendere l' uso della china china, e cessare dalla dieta rilasciante; e per meglio appoggiare il suo parere ne parla col suo maestro il celebre dott. Borsieri, e gli fa la descrizione delle singolarità stravaganti che il sonnambolo operava. Desiderosi di vederlo due figli del sig. Borsieri si portano una sera nelle vicinanze della mia bottega, e quando sono avvisati che il Castelli era sonnambolo, entrano in casa, e lo stanno osservando andare allo studio per leggere. Uno di essi aveva un libro tradotto dall'inglese dal fu canonico Fromond sopra i colori, e lo mette sul tavolino. Il Castelli, che non vede gli astanti, ma che però era andato per leggere, trova il libro messo da quelli sul tavolino, lo apre, legge il frontispizio, e dice: *Bisogna che lo abbia portato a casa questo dopo pranzo;* lo legge e scorre qua e là, e, vedendolo non confacente alla Farmacia, o Chimica, o Botanica, dice: *Cosa è mai andato a gettare il danaro in questo libro che non serve a nulla?* Un parlare così franco mette in diffidenza gli astanti suddetti, e dubitan di impostura: gli accostano alla mano che teneva il libro la fiamma della candela, ma esso non rimove la mano; levano la candela immediatamente per non cagionargli male, ciò nulla ostante nel seguente giorno si lamentava di qualche picciol dolore che aveva alla mano, e ch' ei non sapeva d'onde venisse. Mentre erano quelli tuttora incerti della verità del sonnambolismo del Castelli cui vedevano operare sì francamente, improvvisamente egli s'alza dalla sedia, e, presa la candela accesa con cui stava leggendo al tavolino dello studio, s'avvia alla sua stanza, si sveste, si mette a letto, e non vede nessuno di quanti eran presenti: spegne la sua candela, e si mette a dormire. Mentre si stava discorrendo fra noi, ed eravamo disposti a partire come se fosse per quella sera una scena finita, si vede che il

Castelli s'alza, si stropiccia gli occhi, si riveste, scende le scale, entra in bottega, e credendo che fosse giorno, e vedendo la bottega aperta come se fosse di già stata aperta da qualche altro, senza dir cosa alcuna va a prendere un vaso in cui erano i frutti di tamarindo, ne leva la porzione solita per farne polpa, li monda dai noccioli che vi son frammischiati, poi scende la scala che conduce alla cantina, e va a prendere un mortajo di pietra, lo mette sopra una panca della bottega, dispone lo staccio di crini, la spatola di legno, vi mette sotto la carta, mette nel mortajo i frutti, gli inumidisce con poca acqua, e si mette a pestare col pestello di legno, ed a far passare la polpa dallo staccio, come se fosse stato svegliato. Uno degli astanti finge d'entrare in bottega per comprare qualche cosa, ed egli lo serve di quanto gli ha cercato; gli si presenta una ricetta, ed egli la legge, e ne rileva che prima di spedirla conveniva consultare con me, acciocchè gli dicessi se doveva spedirla, e in somma opera come se svegliato in pieno giorno fosse realmente stato assistente al negozio, senza che però mai abbia veduto nessuno di quelli che gli erano presenti. Dopo molto tempo si acquieta, dorme un poco, ed in questo tempo partono gli astanti: ei si sveglia, e noi senza dirgli niente dell'occorso lo conduciamo a letto. Non gli si diceva mai nulla di quanto accadeva, perchè egli se ne affliggeva moltissimo, e piangeva di ritrovarsi in tale stato.

Non solamente il sonnambolo rinnovava dormendo le solite operazioni che faceva di giorno, ma ragionava, e trovava nuovi espedienti all'occorrenza, non usitati. Una sera, mentre era sonnambolo, trova nel laboratorio disposti due vasi di terra con sopra un telajo per ciascheduno con pannolino e carta, per cui si filtravano due sughi d'erbe, i quali ei non sapeva cosa fossero perchè non disposti da lui. Alza il telajo, e trova che il sottoposto sugo già

filtrato toccava il pannolino, per cui veniva impedito il passarne dell'altro, e lo stesso accadere nell'altro vaso, per cui abbisognava cambiare il recipiente ad ambi i telai. Se ciò fosse accaduto in tempo che egli non fosse stato sonnambolo, per non confondere un sugo coll' altro ne avrebbe domandato a quello che lo aveva disposto onde potere levare i sughi già passati, e metterli nelle bottiglie coi rispettivi nomi; ma siccome allora nella sua fantasia si figurava che non vi fosse persona alcuna, quantunque vi fossimo tutti di casa; parte dal laboratorio, entra in bottega, prende un foglio di carta, lo taglia in quattro pezzi, e con la penna sopra di due fa una linea; e sopra di altri due forma due linee. Prende due vasi vôti, e, messili su di un banco, adatta sotto ad uno de' suddetti vasi una delle carte segnate con una linea, e sotto all' altro un'altra di quelle segnate con due linee, di poi va a quelli che erano pieni di sugo, e mette sotto di essi, all'uno l'altra carta segnata con una linea, ed all'altro quella segnata con due linee; indi, levato il telajo e postolo in luogo adattato interinalmente, prende il sottoposto vaso pieno di sugo filtrato, e va a versarlo in quel vaso vôto a cui aveva messo la carta col segno corrispondente, indi postolo al suo luogo vi mette di nuovo sopra il telajo, e così fa col secondo, e queste cose fa con tutta la diligenza e franchezza, come se stato fosse svegliato. Fatto questo, si porta alla libreria, e, cercando qualche libro da leggere, gli viene per le mani la Dissertazione di HALLER sopra la irritabilità: si ferma e dice: *Voglio vedere se posso trovare come spiegare il mio sonnambolismo*, e si mette a leggere con voce alta, costumanza che aveva ancora quando era svegliato, ed arrivando in un luogo dove l'autore dice che con suo rincrescimento aveva dovuto tormentare tanti animali per avere le prove che stava per iscrivere, il sonnambolo dice: *Poteva risparmiare di*

mettere questa freddura; e stancatosi dal leggere mette a posto il libro, e passa ad operare altre cose.

Fra le molte osservazioni state fatte nel tempo che il CASTELLI era sonnambolo, la qual cosa ordinariamente era due volte al giorno, cioè in vicinanza al mezzogiorno ed alla sera, si è rilevato che alcune volte s'ingannava volendo accendere la candela alla fiamma che si riverberava in un vetro, o in un vaso di majolica; che l'odorato non lo serviva bene, perchè, mossa questione sopra due polveri di colore simili, ma di cui l'una aveva un forte odore e l'altra nessuno, non seppe distinguere l'una dall'altra, che una volta venuto a tavola sonnambolo non poteva mangiare liberamente, ma avendo messo in bocca alcuni cucchiai di minestra, in parte se la lasciava sortire di bocca.

Alcune volte s'addormentò fuori di casa, e segnatamente un giorno nella chiesa in tempo della messa, e diventato sonnambolo, terminata la messa, uscì cogli altri di chiesa, e venne direttamente a casa; fu però accompagnato da un conoscente di casa che se n'era accorto, ma senza sturbarlo punto; ed entrato in bottega e da me subito conosciuto per sonnambolo, ho dovuto per più di due ore seguirlo in tutte le operazioni che faceva, cosicchè accortisi molti vicini erano venuti in mia casa per vederlo in tale stato, e ciò con grave mio disturbo, perchè siccome era facile ad entrare nella fantasia del sonnambolo il timore dei ladri, perchè erano stati i ladri in sua casa quando era fanciullo; al sentire molto rumore vennegli allora questa paura, e dato di piglio ad un legno andava furioso in traccia dei ladri, cosicchè dovettero tutti fuggire; e avendo io chiuso l'uscio che metteva in bottega, perchè ei non v'entrasse, egli andò in maggior furia, e cominciò a dare de' forti urtoni contro dell' uscio per modo che dovetti aprirlo: entrato in essa ed esaminato da

per tutto se vi era alcuno (mentre io sempre pian piano gli stava vicino per ogni evento), non avendo ritrovato nessuno perchè tutti si erano ritirati, ei discende in cantina, dove per accidente urta in un mobile che cade con fracasso; allora più che mai si inferocisce, talchè son costretto a fuggire anch'io, finchè andando egli più avanti comincia col legno che aveva per le mani a prendersela contro alcuni polli morti che erano là appesi; ma vedendo che questi non facevano resistenza, si ferma, ed accostatosi quietamente e toccatili, s'accorge che sono polli morti; allora dice: *Signore, fatemi andar fuori della mente questi pensieri*; poi si acquieta, ascende le scale, si mette a sedere, va in convulsione, indi dorme, alfin si sveglia, come se niente fosse accaduto.

A proposito del timore de'ladri, una sera mentre era sonnambolo entra nella stanza dove si suole cenare, e trovando la tavola apparecchiata, e nessuno a tavola, gli viene in mente il timore de' ladri; e dice sotto voce: *Franco vi sono stati i ladri, ed hanno uccisi tutti*; va di slancio nella vicina cucina, prende un grosso legno che stava sul focolare e poi sta in attenzione se sente rumore; ma siccome nessuno si moveva per timore del sonnambolo, egli si inginocchia; e poi sdrajatosi del tutto in terra, mette l'orecchia al suolo per sentire se si fa romore; poi s'alza, e dice: *Bisogna che sieno andati tutti a dormire*: s'avvia ancor esso nella sua stanza, ed io lo chiudo in essa, e lo lascio come era solito a fare.

Entra in casa una sera verso un'ora dopo il tramontar del sole, di ritorno dalla casa di una sua sorella che abitava fuori di città nel Borgo detto della Riva del Naviglio, e dal suo portamento m'accorgo ch'egli è sonnambolo: egli ascende le scale, e si mette seduto alla tavola disposta per la cena, discorre fra di sè, e fa un racconto, come se avesse avuto una contesa con qualche persona ritrovata

per istrada; indi senza altro dire si leva, ascende nella sua stanza, e si mette a letto. La stanza dove esso dormiva è una piccola stanzetta che forma ingresso ad un'altra stanza, dove dormiva l'altro giovane di negozio, il quale quando andava a letto chiudeva prima l' uscio per cui si entrava nella stanza del sonnambolo, e portava con sè la chiave, e poi, entrato nella propria, chiudeva il secondo uscio, e così restava il sonnabolo chiuso nella propria stanza. Avendo il giovane suddetto veduto che il sonnambolo era andato a letto, e non essendo ancora il tempo di andare esso a dormire, lo chiude per di fuori della stanzetta, senza avvertire che restava poi aperto l'uscio che conduceva alla seconda stanza; e curioso di sapere come fosse seguita la cosa di essere venuto a casa sonnambolo va fuori della città alla casa della suddetta di lui sorella.

Poco dopo la partenza di questo il sonnambolo s'alza dal letto, crede di essere nella bottega della sorella, e comincia a chiamarla perchè apra la bottega per andare a casa; nessuno gli risponde, ed egli s'infuria e si mostra in collera, fa dello strepito; io accorro all'uscio della stanza, ma non avendo la chiave dell'uscio non posso entrare; apro una picciola finestrella fatta nell' uscio, e lo vedo in smania per farsi aprire la bottega in cui s' immaginava di essere: mi accorgo che era aperto l'uscio, che dà l'ingresso all' altra stanza, dove erano tre finestre aperte; mi spavento al pensare che se egli entra in quella stanza, credendo di essere nel pian terreno della casa della sorella, possa tentare la sortita per le finestre, le quali sono alte circa venti braccia dal pian terreno. Per prevenire il male che poteva seguire vado a prendere gli stromenti per levare dall' uscio la serratura; ma nel fare il fracasso a ciò indispensabile il sonnambolo maggiormente s'infuria, crede d'avere i ladri in casa, dà di piglio ad un bastone che si trovava nella stanza,

e che si lasciava perchè potesse con esso picchiare per domandare quando avesse bisogno di qualche cosa (perchè di notte egli era sempre rinchiuso nella stanza)', e comincia a menare delle bastonate; tira nel mezzo della stanza un tavolino, e battendo sopra di esso rompe il bastone. Vedendo io che col fracasso ne veniva pericolo, abbandono ogni tentativo, e me ne sto quieto aspettando il ritorno del giovane, il quale finalmente arriva; ed, aperto l'uscio, entro, e presolo a forza lo metto di nuovo sopra il letto. Ad uno de'domestici viene in mente di fargli una vellicazione sotto alla pianta de'piedi, ma con nostro sommo stupore e timore gli suscitò questa cosa così forti convulsioni che non provò le simili fra le moltissime che ebbe essendo sonnambolo.

Moltissimi sarebbero i fatti del sonnambolismo del Castelli, se tutti si avessero a descrivere, poichè durò la malattia dal maggio fino al luglio, e le sue operazioni erano tanto esatte che incredibile pareva che egli non fosse desto. Saliva la scala a mano per portare abbasso i fiaschi delle acque distillate; se si poteva entrare nel piano delle sue idee, ei sentiva, rispondeva, e discorreva acconciamente tanto di cose ordinarie che di questioni chimiche o di botanica, rilevava i difetti delle ricette che ad arte gli si facevano capitare con qualche errore, ma non ravvisava quelli che le portavano, poichè, quantunque fossero di sua conoscenza, ei li credeva non quelli che erano, ma quelli che dovevan essere, cioè i domestici di chi si diceva mandare la ricetta. Invitato a giuocare alla *mora*, fece una partita e vinse; una volta cominciò e finì perfettamente di fare un siroppo; e siccome andato alla solita cassetta dello zucchero trovò non esservene bastantemente, mi venne a dire che andava dal droghiere per ordinare dello zucchero, e realmente già si avviava fuori della bottega; ma avendogli io detto che andava io stesso, si volse a fare il restante delle cose necessarie pel detto siroppo.

Siccome passava tutte le notti inquiete, sempre girando per la stanza in cui era chiuso, così che poi nel giorno si sentiva stanco, onde era maggiormente sottoposto ad addormentarsi, mi venne in pensiero di legarlo nel letto. Prendo perciò una larga cinta, e dispostala ad un sofà in cui dormiva, con suo consentimento in esso lo lego nell'atto che va a dormire: appena dopo pochi minuti ei prende sonno, e subito diventa sonnambolo: fa per alzarsi, ma impedito dalla cinta con cui era legato attraverso il petto, si mette in ismania, si contorce e fa tanta violenza che mi sono trovato costretto a slegarlo per timore che non si facesse male, ed ho deposto il pensiere di più legarlo, accontentandomi di levare ogni mobile dalla stanza, e abbandonarlo alle molte cadute che faceva quando andava in convulsione: da queste però non riportò mai alcuna contusione.

Un giorno andò a far visita ad un suo cognato gravemente ammalato, lontano quattro miglia dalla città: viene a casa alla sera, ed in vece di sedere a cena si mette su d'una vicina sedia, e comincia a parlare come se fosse col cognato, ripete tutto il discorso fatto con lui, tutte le parole dette nel prender partenza, quelle dette quand'era in calesse per venire alla città, quanto ha detto nella casa di un sarto che stava a noi vicino, poi finito tutto il discorso, ascende le scale, e se ne va a dormire.

Un fatto più curioso fu quello che accadde una sera, nella quale diventò sonnambolo: mentre andava girando per la spezieria operando come se fosse svegliato, sempre però con l'assistenza di chi lo guardava da vicino (senza della quale non si lasciava mai), entra il medico che lo curava: questi per seguirlo più comodamente ed osservarlo nelle sue operazioni si leva la spada, e la pone sopra il banco della spezieria: eravi pur su lo stesso per accidente un mazzo di chiavi delle cantine. Nel

girare per la spezieria il sonnambolo; senza vedere nessuno degli astanti vede sul banco la spada e le chiavi, prende l'una e le altre, e fatto pensieroso s'avvia per la scala per venire a chiamarmi; mi accorgo ch'ei non mi vede, e che crede che debba essere altrove: lo seguito, ed ei comincia a domandarmi per nome con voce non molto alta, come se temesse di svegliare qualcheduno che dormisse; io gli rispondo, ma ei non mi sente, e s'avanza verso la mia stanza che sta al secondo piano della casa; picchia leggermente all'uscio della mia stanza, e mi chiama per nome con voce sommessa: io che tuttora stava al di fuori gli rispondo, ma non mi sente; per entrare nel piano della sua fantasia vo nella stanza, e mi porto vicino al letto, e mettendo la testa sopra i cuscini fingo di essere in letto, e gli rispondo da quel luogo. Ei mi sente subito, ed accostatosi al letto, credendo che fossevi ancora mia moglie, con voce bassa per non isvegliarla e farle paura, mi dice: *Certamente vi sono in casa i ladri, perchè io ho trovato sopra il banco della spezieria le chiavi della cantina ed una spada, la quale non è di nessuno di casa.* Assecondando io allora la sua fantasia gli rispondo: *Adesso io mi levo subito; non fate fracasso che verrò io a vedere.* Fingo di alzarmi, esco dalla stanza, da cui egli era già prima sortito, e mi fo dare le chiavi e la spada, dicendogli: *State quieto, che questa è la spada del sig. Dottore, il quale l' avrà scordata jeri, quando è venuto nella spezieria, e le chiavi saranno restate per accidente sopra il banco.* S'acquieta di fatto il sonnambolo, ma, vedendolo ancor dubbioso, io gli dico: *Venite con me che faremo una visita per tutta la casa:* ed insieme con esso ho finto di andare osservando nei nascondigli, nelle cantine e dove poteva esservi qualche sospetto; indi gli dissi: *Potete andare a letto*; ed esso puntualmente andò nella sua stanza, dove lo chiusi dentro al solito: in tutto

questo tempo però egli non vide, nè sentì alcuno de'molti che insieme col medico gli hanno sempre tenuto dietro.

Intanto che accadevano queste cose, il CASTELLI prendeva a grandi dosi la china china, cosicchè arrivò a prenderne un' oncia per volta, nè mai questa gli cagionò il minimo incomodo, e sotto a questa cura la malattia ha preso cangiamento, senza però ch'ei cessasse di essere sonnambolo per lo più due volte al giorno.

Quando s'opponeva qualche ostacolo al suo operare per lo passato s'infuriava, e faceva forza per superare l'ostacolo; e per lo contrario dopo avere preso molta china china il minimo ostacolo bastava per interrompere la cominciata operazione, e cominciarne un' altra, per modo che più non diventava furioso nè si ostinava nell' azione intrapresa. Oltre questo un altro singolare fenomeno occorse in questo tempo.

Un giorno di festa mentre di mezzodì stava appoggiato al banchino del mio studio, ed io gli spiegava alcuna cosa, improvvisamente si addormenta stando nella stessa positura in cui trovavasi quando era svegliato. La stagione era molto calda, per cui si vedeva tutto grondante di sudore dalla fronte. Arriva in quel momento mia moglie che veniva dalla chiesa, e, vedendolo così sudato, col ventaglio si mette a fargli vento. Allora il sonnambolo a poco a poco chiude gli occhi, s'addormenta placidamente, e va in terra in cui sta coricato per qualche tempo; indi si sveglia dopo un breve sonno.

Curioso di vedere se in altra occasione succedeva lo stesso, alla sera quando diventò sonnambolo, mentre stava operando, lo faccio tenere da un altro alle spalle, ed io gli soffio leggermente nella faccia: egli s'arresta sul momento, indi a poco a poco cade in terra, si stende supino, dorme placidamente, ma poi si leva ancora sonnambolo, e seguita ad operare come prima.

Da quel tempo in poi tutte le volte che voleva farlo desistere dalle sue operazioni, mentre era sonnambolo, bastava che io gli soffiassi in faccia, perchè subito si fermasse, o cadesse come se fusse stata una percossa che lo uccidesse sul momento. Di questo mezzo io mi serviva tutte le volte che voleva fermarlo e farlo desistere dalle sue azioni, e il divario che succedeva si era, che quando era già molto tempo che operava, dopo il breve sonno si svegliava sano, e quando non era che poco tempo che era sonnambolo, sorgeva dal dormire ancora sonnambolo. Sembrava un miracolo il vederlo alcune volte tutto operoso a far qualche cosa, ed al solo soffiargli in viso cadere come morto.

Questa mutazione della malattia andò crescendo a poco a poco, mediante l' uso continuato della china china, così che non solo il soffiargli fortemente in viso lo faceva cadere, ma la sola aria fresca che entrasse per una finestra, o lo faceva desistere dalla sua azione e star vacillando per qualche tempo, o, se era forte, lo faceva cadere: la sola aria che si produce nell'aprirsi di un uscio o antiporto lo faceva traballare, il che poi superava quando quest' aura cessava.

In tale stato appunto era, quando una sera fu osservato dal P. Soave che ne formò il soggetto di una Dissertazione da lui inserita negli Opuscoli scelti di Milano dello stesso anno (1780).

Diventato famoso per la città il sonnambolo, e cominciando a concorrere molta gente per vederlo, io sono stato costretto a farlo partire. Ei si portò nel borgo di Lodi Vecchio nella casa di un suo cognato, parimente speziale di professione, ove col proseguimento dell'uso della china china, ed i bagni freddi verso il fine dell'estate gli cessò la malattia, ed ha potuto ritornare al suo impiego nella mia spezieria.

Terminato il tempo convenuto di stare nel mio

negozio, ei si portò come giovane assistente alla spezieria nell'ospitale de'Buoni Fratelli di questa nostra città, dove qualche volta ha sofferto qualche tocco di sonnambolismo, ma con l'uso della china china avvalorata col ferro, perchè la sola china china gli produceva poco effetto, si ristabilì, finchè si risolvette di abbandonare il servizio dell' ospitale in cui era stato per qualche anno, e si arrolò alle milizie austriache in un reggimento che stava di guernigione a Pavia, nel quale stette circa due anni, ed in questo tempo non soffrì malattia nè di sonnambolismo, nè di convulsione. Avuta poi la sua licenza ritornò ad esercitare la professione, e finalmente andò al servizio di una spezieria di questa città, dove, sorpreso da mal di gola, fu assalito da convulsione, tetano, e da tutti i sintomi soliti ad accompagnare ogni suo male. Il medico che lo curò gli fece molte e copiose emissioni di sangue, e poi gli furono tagliate le amigdale; ma queste cure lo portarono a tale e tanta debolezza che fece temere di sua vita, finchè con la cura vegetale e l'uso del latte ha potuto mettersi in istato di riprendere la china china, con la quale si ristabilì perfettamente.

LA FILOSOFIA
DI KANT
ESPOSTA ED ESAMINATA.



LA FILOSOFIA
DI KANT
ESPOSTA ED ESAMINATA.

INTRODUZIONE.

Emmanuele Kant, nato in Koenigsberg nella Prussia il 22 aprile 1724, dopo essersi distinto con varie opere fisiche ed astronomiche, pubblicò nel 1781 la prima parte della sua filosofia trascendentale sotto il titolo di *Critica della ragione pura.*

Per cinque o sei anni però stette quest'opera sì trascurata e ignorata che l'editore di Riga già disperava di trovarne lo spaccio, quando per essa improvvisamente si levò tanto rumore ch'ei fu ben presto costretto ad intraprendere una seconda, indi una terza e una quarta edizione.

A questo strepito per avventura diedero occasione due altre opere di Kant, pubblicate nel 1783 e nel 1786, l'una col titolo di *Prolegomeni o Trattato preliminare a qualunque Metafisica ormai tentasse di comparire come scienza,* l'altra con quello *di Principj metafisici della scienza della Natura.*

Nel 1788 uscì la *Critica della ragione pratica*, seconda parte della Filosofia trascendentale, e fu seguita da altre opere ad essa relative, cioè *Base di una metafisica de' costumi. — Principj metafisici della virtù. — Principj metafisici del diritto. — La religione d'accordo colla ragione. — Saggio sovra un progetto di pace perpetua.*

Finalmente nel 1790 comparve la *Critica del giudizio,* ultima parte della filosofia trascendentale

a cui un'opera analoga avea Kant fatto, precedere nel 1787, intitolata *Base d'una critica del gusto.*

Altre opere egli ha pur pubblicate, una *Logica*, un'*Antropologia*, l'*Idea d'una storia universale sotto una vista cosmopolitica*, ecc.; ma l'essenza della sua dottrina è principalmente compresa nelle tre critiche succennate, e in particolare nelle due prime.

Numerose contraddizioni però ha sofferte e soffre tutt'ora questa dottrina. Ella è stata proibita da più governi, male accolta quasi da tutti. Uno dei più celebri suoi seguaci è stato accusato d'ateismo, e privato della cattedra che occupava. Un nembo di scrittori si è pur destato a censurarla, a combatterla, a screditarla.

Ma nel tempo ch'ella menava tanto rumore in Germania, era tuttavia in Francia e in Italia quasi affatto ignorata, quando nel 1801 Carlo Villers intraprese di farla conoscere alla Francia con una opera intitolata: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie trascendentale*: e per questo mezzo anche in Italia or si è divolgata (1).

L'opera di Villers dopo una lunga prefazione, in cui fra le altre cose contengonsi le notizie qui accennate rispetto a Kant e alla sua filosofia, è divisa in due parti. La prima, che abbraccia due terzi dell'opera, comprende le nozioni preliminari, in cui Villers tenta distruggere quanto si è detto e scritto e meditato fin qui in proposito di filosofia

---

(1) Una traduzione latina delle opere di Kant attinenti alla filosofia trascendentale era uscita già in Lipsia fino dagli anni 1796-97, e qualche esemplare n'era pur giunto in Italia; ma ella è scritta in una maniera sì oscura, enimmatica, sibillina, che io non so se alcuno abbia potuto avere la sofferenza di leggerla da capo a fondo, e sostenere la contenzione di spirito che è necessaria per ben intenderla.

e pratica e speculativa; dichiara vani ed erronei tutti i metodi fin qui tenuti, spezialmente quelli di Locke e di Condillac, perchè appoggiati all'osservazione e all'esperienza ch'ei chiama empirismo; e pretende che vera filosofia non abbia al mondo mai esistito, finchè non è stata portata, anzi creata da Kant; la seconda contiene la dottrina di Kant, o sia l'esposizione de' principj fondamentali della filosofia trascendentale.

Noi procureremo di dare un' idea, per quanto si potrà, chiara ed esatta di questa filosofia, traendola dalla stessa esposizione di Villers, anzi usando per lo più le sue medesime espressioni; e dall'esame, che ne faremo in appresso, potrà poi rilevarsi in qual conto da un filosofo ragionatore ella debba tenersi.

PARTE PRIMA

ESPOSIZIONE DELLA FILOSOFIA DI KANT.

Due sono, incomincia Villers, le principali destinazioni dell'uomo, il *sapere* e l'*agire*, o in altri termini il *conoscere* ed il *volere*. L'esame di queste due primarie facoltà ci fornisce una critica della cognizione, e una critica della volizione, vale a dire una ricerca de' principj fondamentali, secondo i quali debbono esercitarsi la facoltà di conoscere e la facoltà di volere. Kant ha chiamata la sua critica della cognizione, *Critica della ragione pura*, e quella della volizione, *Critica della ragione pratica*.

V'ha una terza facoltà primaria dell'uomo intellettuale che è quella di giudicare, vale a dire di disporre l'individuo sotto l'universale cui appartiene, d'apprezzare il bello, il grado di piacere o di dolore, lo scopo e il fine delle cose e dell'uomo. Questa facoltà è speculativa, e contuttociò non è la cognizione: porta decisioni che dirigon la pratica e determinan il volere, e tuttavia non è la volizione. Stassi fra l'una e l'altra di cui forma in certo modo il legame ed il supplemento. Checchè ne sia, questa facoltà esiste, ha i suoi limiti, le sue leggi, le sue forme *pure*, e in conseguenza l'esame di essa è pur suscettibile del metodo scientifico, e dee divenire una *Critica del giudizio*. « Dovendo io però, avverte Villers, in un primo saggio evitare di essere troppo voluminoso, e aver riguardo alla pluralità de' lettori che si arretrano facilmente quando voglionsi costringere a meditare e riflettere troppo a lungo, riserbo l'esposizione di

questa critica ad altro tempo : » e noi faremo altrettanto.

Or, cominciando dalla Critica della Ragione pura, converrà prima, segue egli, classificare le nostre cognizioni o rappresentazioni delle cose a fin di fissare le facoltà inferiori, in cui suddividesi la generale facoltà di conoscere.

Riguardando la massa delle nostre rappresentazioni, ne discerniamo di tre specie distinte che esigono tre facoltà a parte per acquistarle.

In primo luogo noi abbiamo le percezioni degli oggetti sensibili che trasportiam fuor di noi collocandole nello *spazio*, e le percezioni nelle interiori nostre modificazioni, che disponiamo, allorchè si presentano, in un ordine successivo di *tempo*. Ora la facoltà di avere tali percezioni, o piuttosto *intuizioni* (perocchè tanto le prime quanto le seconde son tutte dentro di noi, e non han luogo che in noi medesimi) chiamasi in generale *SENSIBILITA'*, in particolare poi, quanto agli oggetti che trasportiam fuor di noi, si dice sensibilità o *senso esterno*, e quanto agli oggetti interiori, cioè alle nostre proprie modificazioni, sensibilità o *senso interno*. In secondo luogo noi pensiamo a questi oggetti offerti dalla sensibilità interna ed esterna, vale a dire gli andiamo classificando, ordiniamo le percezioni che d'essi abbiamo, li misuriamo, li leghiamo insieme, attribuiam loro le relazioni di causa o di effetto, di eguaglianza o disuguaglianza, di somiglianza o dissomiglianza, di numero, di sostanza, d'accidente; in una parola riconosciamo nel complesso degli oggetti certe leggi costanti e necessarie a cui debbono conformarsi. Questo è l'ufficio dell' *INTELLETTO*. Ognuna delle sue rappresentazioni si chiama *concetto*, perocchè quando fra gli oggetti riconosciamo una concatenazione, una legge, più non diciamo di percepirla, ma di concepirla. Gli oggetti adunque cominciano dall'essere percepiti, e

il loro secondo stato, rispetto alla nostra cognizione, è quello d'essere concepiti.

Ma noi abbiamo in terzo luogo delle rappresentazioni che affatto si staccano dal sensibile; rappresentazioni d'oggetti puramente intellettuali, di cui il mondo sensibile non può fornirci verun esemplare dell'eternità, di Dio, dell'anima, ecc., rappresentazioni che ci portano all'assoluto, all'infinito. Queste rappresentazioni si chiameranno da noi particolarmente *idee*, e la facoltà delle idee sarà detta *RAGIONE*.

La nostra facoltà di conoscere è adunque una triplice facoltà, o l'unione di tre facoltà, *Sensibilità*, *Intelletto* e *Ragione*. E in quanto ricerchiamo le leggi primitive dell'esercizio di queste facoltà, le disposizioni originali che riseggono nella loro natura, nella lor costituzione indipendentemente da qualunque oggetto estrinseco, noi le considereremo come *pure*, sicchè la teoria generale della *Cognizione pura* si dividerà in tre rami:

Teoria della *Sensibilità pura*,
Teoria dell'*Intelletto puro*,
Teoria della *Ragione pura*.

Non è però da dimenticare che l'Essere conoscitore è *uno* essenzialmente; che questo sentimento fondamentale ch'egli ha della sua unità dà necessariamente la forma di unità a tutte le sue cognizioni; che queste fanno un sol *tutto*; che l'Essere conoscitore, per sua natura sintetico, tende sempre a raccogliere, a comporre ed unire le percezioni e formarne i concetti, ed unire i concetti e formarne l'idee, e legar tutto in un solo sistema; che quindi la sintesi in lui precede l'analisi; che deve egli medesimo comporre gli oggetti avanti di scomporli, nè può scomporre, se non ciò ch'egli medesimo ha prima composto.

L'esposizione dei diversi modi di questa sintesi è quella che ora dobbiamo intraprendere.

ARTICOLO I.

TEORIA DELLA SENSIBILITA' PURA.

Modo con cui si formano in noi le percezioni degli oggetti sensibili. — Dello spazio e del tempo.

Le sensazioni e percezioni nostre, segue Villers, sono tutte in noi. Or come diventano esse oggetti fuori di noi? Tutti questi oggetti son percepiti dal medesimo Essere conoscitore, percepiti nel medesimo punto, nella medesima intima coscienza; onde viene che gli uni appajon fuori degli altri? La mia sensazione, la mia percezione è un sentimento in me; come mai il sentimento mio divien egli esteso, corporeo, fuor di me?

Tutti i corpi da me si percepiscono nello spazio, se fo astrazione dallo spazio, tutti i corpi scompajono, e con essi pur si dilegua ogni loro possibilità. Al contrario io posso fare astrazione quanto m'aggrada da tutti i corpi; ma lo spazio mi resta sempre, lo spazio assoluto, indeterminato, infinito.

Or questa rappresentazione dello spazio assoluto, infinito onde mi viene ella? L'ho io acquistata dall'esterno? Ma qual oggetto può avermi destata mai la rappresentazione generale dello spazio.

Nè io l'ho pure acquistata per via d'astrazione. Perciocchè l'astrazione supporrebbe che lo spazio fosse una semplice qualità da me percepita negli oggetti, e che potessi da quelli staccare. Ma lo spazio assoluto non è una semplice qualità; egli è la base, l'essenza di tutti i corpi, la condizione senza di cui non vi ha nessun corpo. Sarebbe contraddittorio il dire che noi caviamo la rappresentazione dello spazio da quella de' corpi, poichè questa di necessità presuppone la prima, nè verun corpo noi ci possiamo rappresentare senza prima rappresentarci lo spazio.

Taluno opporrà, che se mai non avessimo sensazione, mai non percepiremmo veruno spazio. Sia pur così : lo spazio nasce all'occasione della sensazione, colla sensazione di ciò che è diverso da noi, ma non ne segue egli già che lo spazio sia dato dalla sensazione. Concedendo che la sua rappresentazione si desti nel medesimo tempo che la prima delle nostre sensazioni, non si concede per questo che l'una nasce dall'altra.

S'aggiunga che questa rappresentazione è per noi infinita e senza limiti: al di là di tutti i corpi, di tutti i mondi che possiam concepire, siamo sempre forzati a rappresentarci lo spazio, e sempre il medesimo spazio unico, indiviso, rigorosamente continuo. Or questa rappresentazione necessaria dell'infinito come può ella venirci da una sensazione o percezione necessariamente finita?

Convien adunque conchiudere che la rappresentazione dello spazio è intima a noi medesimi, indipendente dagli oggetti, anteriore a qualunque rappresentazione degli oggetti; che è subbiettiva, non obbiettiva; che è una condizione necessaria della nostra facoltà di conoscere, la *forma* di cui il nostro senso esterno veste per sua natura tutte le sue sensazioni.

Egli è che, vestendo le proprie sensazioni di questa forma, le trasporta nello spazio; attribuisce loro le sue dimensioni dello spazio in lungo, largo e profondo; ne fa quindi nascere le rappresentazioni degli oggetti estesi, le rappresentazioni dei corpi. Questi ci appajono gli uni fuori degli altri, perchè, essendo ciascuna sensazione vestita della sua porzione d'estensione, non può una sensazione divenir l'altra. E siccome pure la prima porzione d'estensione non può divenir la seconda, da ciò consegue che anche l'impenetrabilità dee parerci una legge generale di tutti gli oggetti che son nello spazio. Egli è facile per questo modo il dedurre

tutte le proprietà universali e necessarie de' corpi dalle proprietà della nostra propria facoltà di percepire e di sentire.

Allora la certezza *apodittica*, cioè necessaria, e *a priori* della geometria, è chiaramente stabilita. La geometria è la scienza delle proprietà estensive dello spazio puro. Ella è egualmente vera per tutti gli uomini, perchè lo spazio puro è la forma del senso esterno di tutti gli uomini.

Per mezzo dello spazio puro e subbiettivo noi abbiam dunque trovata la possibilità di un *fuor di noi*, quella di un corpo in generale e della percezione d'un corpo, quella della proprietà della materia e della certezza geometrica.

Passiamo al senso interno, o alla seconda facoltà della nostra sensibilità, che consiste nel percepire la nostra propria maniera d'essere, le nostre diverse affezioni, i cangiamenti che in noi succedono.

Non essendo più qui nostro istromento la sensibilità esterna, la sua forma non ha più influenza su questo novello ordine di percezioni; noi non collochiamo più i nostri pensieri, i nostri sentimenti, le nostre affezioni nello spazio; le percezioni che abbiamo di questi oggetti non ci sembran più corpi.

Contuttociò anch'esse hanno una forma che stabilisce fra loro un ordine. Questa forma è il *tempo*: tutte le nostre affezioni interne debbono comparirci come esistenti o insieme, o l'una dopo l'altra, vale a dire o nella stessa parte del tempo, o in parti di tempo consecutive.

Io posso fare astrazione da qualunque percezione di me medesimo, de' miei pensieri, delle mie affezioni, e il tempo resta. Se fo astrazione del tempo, non posso più percepir me medesimo; non accade più nulla in me che io possa sentire. Il tempo è adunque assolutamente necessario all'esistenza delle percezioni che ho di me stesso, mentre queste percezioni non sono poi necessarie all'esistenza del tempo che esiste indipendentemente da esse.

Ma per qual de' miei organi esteriori ho io acquistata la cognizione del tempo? dov' è un oggetto da me percepito che sia il tempo?

Nè ho pure acquistata questa cognizione per astrazione, poichè il tempo non è un composto, un risultato della percezione di più indivui: non v' ha per me che un sol tempo che abbraccia tutto, in cui si collocano tutte le mie affezioni interne, che è il loro sostegno, il lor continente, ma che non è formato di esse, poichè è necessario ch'egli esista perchè elle sieno possibili.

Finalmente la conformità del tempo con lo spazio è perfetta sopra tutto ciò che può stabilire la sua *subbiettività*, e possono a lui applicarsi tutti gli argomenti che si sono impiegati rispetto allo spazio. Il tempo è una rappresentazione che porta rigorosamente i caratteri di universalità e di necessità; egli è la base indispensabile di tutti gli oggetti che noi percepiamo col nostro senso interiore. Conchiuderemo adunque allo stesso modo che il tempo è una condizione subbiettiva della nostra facoltà di conoscere, è la *forma* di cui il nostro senso interiore veste per sua natura tutte le sue interne percezioni.

Ma pel tempo si offre una considerazione di più che per lo spazio. Noi abbiamo la coscienza, la percezione interna anche di tutti gli oggetti che trasportiam nello spazio. Questa percezione interna veste anch'essa come tutte le altre la forma del tempo. Il tempo adunque diviene per questo modo la forma comune di tutte le nostre percezioni (o più esattamente *intuizioni*) tanto interne, quanto esterne; delle prime immediatamente, delle seconde mediatamente.

Dachè il tempo è in noi subbiettivo e *a priori*, dachè è il nostro proprio modo di percepire tutte le nostre affezioni, e la forma del nostro senso interiore, egli è facile il comprendere, come tutti i

nostri pensieri, le nostre azioni, gli stessi oggetti esterni ci appariscano in un ordine di successione.

Il tempo non ha che una sola dimensione, non è suscettibile d'altra varietà che di parti eguali o ineguali, tutte sopra una medesima direzione: si può somigliare ad una linea retta.

Il solo tempo rende possibile la ripetizione successiva della medesima percezione, della medesima cosa: egli è adunque il sostegno e il governatore del *numero*; e sovra di esso e delle sue proprietà si fonda la certezza *apodittica* della scienza dei numeri, o sia dell'aritmetica.

Lo spazio ci fornisce la base della coesistenza di una cosa *fuori* dell'altra; il tempo quella della successione di una *dopo* l'altra; da quella nasce la rappresentazione di vicinanza di luogo, da questa la rappresentazione di prima e poi.

L'unità sistematica, legge fondamentale dell'Essere conoscitore, si mostra qui evidentemente; poichè il senso esteriore dispone tutti i suoi oggetti in un solo e medesimo spazio, e il senso interiore i proprj in un solo e medesimo tempo. Può avervi una gran quantità e diversità d'oggetti; ma conviene sempre che in qualche modo si trovi legata ed unita in un solo complesso, in un sol tutto.

Se non avessimo che lo spazio, non avremmo che una geometria limitata e stagnante: l'applicazione del tempo allo spazio è quella che apporta unità, numero e generazione alle figure estese, che dà la possibilità di scorrere successivamente e numerare le parti di una linea, i gradi di una circonferenza, i cubi contenuti in un altro cubo, di tirar delle linee, di costruire, ecc.

Con la rappresentazione dello spazio nasce quella delle sue dimensioni. Or una dimensione è una linea retta. La linea retta ed il punto che la termina, son dunque dati dalla rappresentazione pura

dello spazio, e con essi tutta la geometria. Le proprietà geometriche della linea sono vere soltanto rispetto a questa linea pura, archetipa; se si mescola ciò che è dato dalla sensazione esteriore, non si ha più il punto puro matematico, la linea pura, si ha il punto fisico, la linea materiale, rispetto a cui niuna geometria è possibile.

Eppure a questo sono ridotti quei che ammettono l'esperienza, la sensazione e gli oggetti dati da esse, come elemento e fonte di tutte le nostre cognizioni. Tostochè lo spazio ed il tempo si han per oggetti fuori di noi o per qualità degli oggetti, è tolta alla geometria ogni possibilità, ogni certezza apodittica. Ma le proposizioni geometriche come pure le aritmetiche sono vere d'una verità apodittica, e portano gli evidenti caratteri di universalità e di necessità. Dunque dee dirsi che sono fondate nella natura medesima del subbietto conoscitore, non in quella degli obbietti. E, poichè le proposizioni geometriche non hanno luogo che per mezzo dello spazio, e le aritmetiche per mezzo del tempo, si dee conchiudere che lo spazio ed il tempo sono essi medesimi non già fondati nella natura delle cose, ma in quella del subbietto conoscitore, nell'uomo.

Il primo risultato delle nostre ricerche trascendentali è dunque che lo spazio ed il tempo sono puramente subbiettivi e *a priori*, sono le due forme originali della nostra sensibilità, sono prodotti del nostro sensorio. Per noi e negli oggetti, in quanto percepiti da noi, essi hanno tutta la realità. Fuor di ciò non ne hanno veruna, e quando si vuol trasportarli agli oggetti in sè stessi, diventano illusione, fantasma, nulla.

Gli oggetti da noi percepiti, e vestiti così delle forme dello spazio e del tempo si chiamano oggetti, apparenze sensibili, *fenomeni*. Nello stato presente non arriveremo noi mai a conoscere ciò ch'esser

possano in sè medesimi, e indipendentemente dalla nostra maniera di percepirli, non conoscerem mai le *cose in sè stesse* che da Kant si chiaman *noumeni*. Un noumeno che si manifesta alla nostra sensibilità è subito vestito delle forme necessarie dello spazio e del tempo, e divien quindi per noi un fenomeno; stato che non ha più somiglianza col suo stato primiero, quale per conseguenza è da noi impercettibile.

Kant ha chiamata *estetica* trascendentale questa teoria della sensibilità *aisthetos*, parola greca che significa sensibile, come ha chiamato *logica* trascendentale le due teorie seguenti dell'intelletto e della ragione.

Da questa *estetica* si deduce che le distinzioni fatte sin qui della materia e dello spirito, dell'anima e del corpo, non sono appoggiate a nulla di reale ed effettivamente esistente fuori di noi nelle cose.

2.° Che per conseguenza il *materialismo* posa sopra una base illusoria, facendo obbiettivo ciò che è puramente subbiettivo, ed è un'opinione radicalmente sfornita di senso.

3.° Che le quistioni tanto dibattute, se *la materia possa pensare*, se *l'anima sia materia*, se *Dio sia materia*, ecc., sono parimente illusorie e senza senso.

4.° Che quella di *pieno* e di *vôto* nello spazio non ha maggior consistenza. Lo spazio puro e *a priori* è vôto; lo spazio empirico e applicato agli oggetti sensibili non può apparirci che pieno.

ARTICOLO II.

TEORIA DELL'INTELLETTO PURO.

Generazione delle leggi universali che regolan gli oggetti sensibili. — Categorie e forme del pensiero. — Schematismo. — Riflessione trascendentale. — Natura.

Noi abbiamo, prosegue Villers, i due elementi subbiettivi degli oggetti sensibili, l'estensione e la durata; sappiamo come un'intuizione diventa un corpo, diventa materia; sappiamo come tutti gli oggetti dispongonsi gli uni fuori degli altri nei diversi luoghi dello spazio, come si collocan gli uni dopo gli altri ne' diversi istanti del tempo. Tutta l'infinita varietà degli oggetti sensibili, quali da noi si percepiscono, è qui davanti al nostro pensiero. Ma chi verrà ad assegnar loro de' rapporti e delle leggi? Son essi tutti adunati in quanto sono in uno spazio ed in un tempo; ma conviene eziandio che sien legati e ordinati fra loro; coerenza e connessione deve introdursi fra tutte le parti isolate di questa moltitudine, senza di che resterà un aggregato irregolare; è necessaria una organizzazione agli sparsi oggetti dello spazio e del tempo, senza di che non risulterà mai una *natura*. Allor solamente io potrò dir di conoscere: fin qui io non ho fatto che percepire. Ma la semplice percezione o intuizione degli oggetti non ne dà una vera cognizione. Perchè questa veramente abbia luogo, conviene che io determini ancora che cosa sia ciascun oggetto relativamente a sè stesso, agli altri oggetti ed a me. Or questo è l'ufficio dell'*Intelletto*, che qui presentasi come seconda e superior funzione della mia generale facoltà di conoscere.

L'intelletto esercita la sua attività per via di

giudizj; giacchè il determinare ciò che forma un oggetto, non è altro che giudicare. Da quelli ci cava i suoi concetti; e per sapere quai sieno i modi fondamentali de' nostri concetti, convien sapere quai sieno i diversi modi de' nostri giudizj.

Or la logica generale, che tratta delle forme necessarie del pensiero, quattro forme necessarie ci indica de' nostri giudizj, *Quantità*, *Qualità*, *Relazione* e *Modalità*.

Rispetto alla prima o giudichiamo che l'oggetto è un solo, o che son più, o unendo insieme uno e più, giudichiam che son tutti, come un uomo, più uomini, tutti gli uomini.

Rispetto alla seconda o affermiamo che un oggetto ha una tal qualità, o neghiamo che l'abbia; o unendo le due cose fissiamo un limite fra gli oggetti che hanno una data qualità, e quei che non l'hanno; come l'oro è duttile, non è fragile, è non diafano, vale a dire appartiene alla classe de' non diafani, il che stabilisce per conseguenza una classe d'oggetti diafani.

Circa la terza, o considerando negli oggetti la relazione di ciò che sempre sussiste con ciò che varia, giudichiamo il primo come sostegno del secondo, chiamando l'uno sostanza e l'altro accidente; così nel ferro, malgrado le diverse forme che gli si danno arroventandolo o fondendolo, la sostanza resta, gli accidenti soli sono cangiati; o considerando l'azione di un oggetto sull'altro giudichiamo che l'uno produca l'altro, che l'uno sia causa e l'altro effetto; così, vedendo che il calore fa salire il mercurio nel termometro, giudichiamo che il calore è la causa, e l'ascensione del mercurio è l'effetto; o, unendo insieme la permanenza di due oggetti e la loro influenza reciproca, giudichiamo che son tra loro nella relazione di mutua dipendenza, di azione e reazione; così, vedendo che un corpo urtando un al-

tro ne vien respinto, giudichiamo che agiscono e reagiscono l'un sull'altro reciprocamente.

Riguardo alla quarta, considerando un oggetto secondo la sua maniera d'essere rispetto al nostro intimo senso, o troviamo che concorda colle condizioni del nostro intelletto, e giudichiamo ch'egli è possibile; o che concorda colle condizioni della nostra sensibilità, e giudichiamo ch'egli è effettivo e reale; o unendo le due cose troviamo che concorda tutto insieme colle condizioni del nostro intelletto e della nostra sensibilità, e giudichiamo ch'egli è necessario. Così un monte d'oro è possibile; al contrario un effetto senza causa è impossibile: l'albero ch'io veggo dinanzi a me è effettivo, esiste: al contrario il monte d'oro non è effettivo, non esiste: quando il sole è presente, il lume è necessario; al contrario non è necessario che oggi piova, ma è sol contingente.

Ciascuno de' nostri giudizj è necessariamente determinato sotto queste quattro forme, e noi non conosciamo un oggetto, se non quando il concetto che ne formiamo ha ricevuto l'impronto di questi quattro giudizj fondamentali. Eccone un esempio: *Molti corpi celesti sono erranti.* — *QUANTITA'*: *Molti* corpi celesti. — *QUALITA'*: *Sono erranti.* — *RELAZIONE*: *I corpi celesti* sono la cosa persistente, la *sostanza* ed *erranti* è la varietà, l'*accidente.* — *MODALITA'*: Molti corpi celesti *sono, esistono.*

Queste quattro forme, siccome pure le tre varietà di ciascuna, nascono da un egual numero di concetti fondamentali che costituiscono la natura intima del nostro intelletto. Kant le chiama *categorie* alla maniera che Aristotile ha disegnato con questo nome i dieci pensieri capitali, sotto a' quali credea che si potessero classificar tutti gli altri.

Ecco le dodici categorie di Kant ridotte all'espressione più semplice.

QUANTITA': 1.° *Unità*; 2.° *Pluralità*; 3.° *Totalità*.

QUALITA': 4.° *Affermazione o realità*; 5.° *Negazione o privazione*; 6.° *Limitazione*.

RELAZIONE: 7.° *Sostanza, Accidente*; 8.° *Casualità* o legge di *causa* e di *effetto*; 9.° *Comunità* o legge di *azione* e *reazione*.

MODALITA': 10.° *Possibilità* e *Impossibilità*; 11.° *Esistenza* e *Non-esistenza*; 12.° *Necessità* e *Contingenza*.

Tali sono i concetti puri, fondamentali, primitivi che forman l'essenza del nostro pensiero. Son essi che uniscono e legano insieme la moltiplicità degli oggetti posti dalla sensibilità nello spazio e nel tempo. Senza di essi niuna cognizione, niun pensiero sarebbe possibile.

Nè già venire ci possono dagli oggetti cui essi medesimi coordinano, legano, classificano e determinano; la prima cognizione li presuppone egualmente che l'ultima, e non può aver luogo se non per quelli. Son eglino adunque anteriori in noi alla cognizione di qualunque oggetto; son leggi subbiettive e *a priori* del nostro intelletto; sono del pari che lo spazio ed il tempo pure forme della nostra cognizione.

Questi concetti fondamentali combinandosi fra loro producono de' concetti derivati che son parimente a *priori* e subbiettivi. Così dalla categoria *sostanza* unita a quella di *casualità* deriva il concetto categorico di *forza*: da questa unita alle categorie di *unità* e di *reciprocità d'azione* deriva il concetto di *forza unica* che agisce in tutta la materia, ecc.

Un'altra specie di concetti derivati è ancor quella che risulta dalla unione delle categorie dell'intelletto colle forme pure della sensibilità spazio e tempo: *nascita*, per esempio, *cominciamento* non sono altro che la doppia categoria di *non-esistenza*

e d'*esistenza* poste in un ordine *temporale* di successione.

Quando un concetto puro dell'intelletto è applicato a una forma pura della sensibilità, diviene ciò che da Kant appellasi *schema* o tipo primitivo. Lo *schematismo* adunque è l'atto risultante nella nostra cognizione dall'applicazione delle forme dell' intelletto puro a quelle della sensibilità pura. Quando in quest'atto è data alcuna cosa individua, ne risulta un' *immagine*; quest'immagine riferita ad una sensazione forma un *oggetto*.

In questa guisa e per un tale schematismo nascono nella mente dell'uomo le matematiche pure. Ogni assioma, ogni proposizione matematica è l'applicazione d'uno o più de' nostri concetti puri alle forme *primitive* dello spazio e del tempo.

Da quanto si è detto nel presente articolo e nel precedente rilevasi che noi abbiamo due rappresentazioni di ciascun oggetto sensibile. L'una è l'*intuizione* o percezione dell'oggetto; quale apparisce alla nostra sensibilità, vestito della forma dello spazio o di quella del tempo; l'altra è il concepimento o concetto del medesimo oggetto, l'unione de' suoi rapporti, delle sue maniere d'essere, ecc., quali si concepiscono e costituiscono dall'intelletto.

Queste due rappresentazioni differiscono essenzialmente fra loro; e troppo importa nel sistema delle nostre cognizioni di riferire con esattezza ciascuna rappresentazione alla facoltà particolare a cui appartiene. L'operazione primitiva dell'intelletto in questa funzione è appellata da Kant *riflessione trascendentale*, e l'errore commesso a questo riguardo *anfibolia* della riflessione.

Per una di queste anfibolie Leibnitz è stato condotto sulla via del suo idealismo e delle sue monadi, attribuendo le nostre intuizioni all'intelletto, e per l'anfibolia opposta LOCKE è stato condotto al suo realismo empirico, attribuendo i nostri concetti

alla sensibilità. Leibnitz ha reso intellettuali le sensazioni, e Locke sensibili i concetti intellettuali.

Per mezzo della riflessione trascendentale l'intelletto esamina pure e decide a quale delle nostre categorie convenga riportare gli oggetti; e per adempiere a questa funzione la riflessione trascendentale è provveduta di quattro forme, o quattro concetti primitivi corrispondenti alle quattro classi delle dette categorie.

A fin di determinare se l'intelletto ha fondamento di concepire gli oggetti come uno o come più o come totalità, conviene che la riflessione sentenzi prima sulla loro identità o diversità. Il modo di riflessione trascendentale, o il *concetto riflessivo* pei giudizj di *QUANTITA'* è dunque *Identità* e *Diversità*.

Per quelli di *QUALITA'* è *Conformità* e *Contrarietà*.

Per quelli di *RELAZIONE* (cioè per quelli che decidono sulla sostanza e l'accidente, sulla causa e l'effetto, e in cui trattasi di sapere se un tale attributo è compreso in un soggetto, o gli viene di fuori) è *Interiorità* ed *Esteriorità*.

Per quelli di *Modalità* è *Materia* e *Forma*; ove per *materia* s'intende tutto ciò che è determinabile, e per *forma* la determinazione che gli dà l'intelletto.

Questi quattro concetti riflessivi al pari dei dodici concetti categorici sono fondati nel nostro intelletto medesimo, e indispensabili alla sua organizzazione. Essi differiscono dalle categorie in questo che non contribuiscono punto a fissare i rapporti e le maniere d'essere degli oggetti della sensibilità (il che propriamente è la funzione delle categorie); ma s'impiegan soltanto a confrontare tra loro i concetti degli oggetti, a classificarli, ad assegnar loro il luogo che lor conviene nel sistema trascendentale della facoltà di conoscere: e il falso im-

piego di quelli (che proviene da un difetto della facoltà di giudicare) cagiona degli errori che parimente si chiamano *anfibolie*.

Abbiamo veduto fin qui come le nostre impressioni sensibili, suscitando in noi lo sviluppo dello spazio e del tempo puro, vestono queste forme, e divengono gli oggetti delle nostre intenzioni, i fenomeni, le apparenze sensibili che costituiscono tutta la materia delle nostre cognizioni; abbiam veduto come coll'ajuto delle sue forme attive l'intelletto unisce, coordina questi fenomeni, assegna loro dei rapporti e delle maniere d'essere; abbiam veduto finalmente gli oggetti, a misura che li riconoscevamo, unirsi gli uni agli altri, determinarsi, influire gli uni su gli altri scambievolmente. Per questo modo ci siam sollevati fino al concetto d'un meccanismo del mondo, d'una *natura* in generale. Ciò che noi comprendiamo sotto di questo termine non è che il complesso de' fenomeni dati dalla nostra sensibilità, e regolati, concatenati dal nostro intelletto.

Per edificare questa natura fenomenale i materiali sono stati forniti dalla sensibilità, e la disposizione dall' intelletto. Ecco tutto il complesso delle nostre cognizioni. Quello che può esistere al di là di questi limiti, lo stato delle *cose in sè* ci è totalmente ignoto. Noi pensiamo solamente che vi sia qualche cosa, che le nostre rappresentazioni fenomenali posino sopra un fondo reale: egli è un bisogno per noi l'immaginarlo: e questo concetto non è pure in sostanza che un' applicazione della nostra categoria di *causalità*, della necessità che ci porta a supporre una causa da per tutto, ove scorgiamo un effetto.

« Per questo (dice uno de' più famosi comenta- « tori di Kant, il matematico Schulzer) la legisla- « zione suprema della natura riposa in noi, vale « a dire nel nostro intelletto. Non dalla stessa na-

« tura e col soccorso dell'esperienza convien astrarre « e dedurre le leggi universali che regolan la na- « tura ; ma al contrario nelle condizioni primor- « diali della nostra sensibilità e del nostro intelletto « convien cercare e la possibilità e la legislazione « della natura. E qualunque ripugnanza il senso « comune e volgare vi possa opporre, niente è più « inconcusso di questa proposizione: *L' intelletto « non cava le sue leggi dalla natura; ma egli è « quello che prescrive e dà alla natura le sue leggi.* »

ARTICOLO III.

TEORIA DELLA RAGIONE PURA.

*Modo con cui si generano gli oggetti intelligibili. — Della legge dell'*assoluto. *— Delle idee trascendentali. — Paralogismi, antinomie e ideale della ragione pura. — Delle prove speculative dell'esistenza di Dio.*

La funzione dell' intelletto, continua l'espositore di Kant, è quella di legare tra loro gli oggetti, quali gli sono offerti dalla sensibilità, di unirli in tutti i particolari, in unità sistematiche di loro attribuire la realità, la causalità, l'esistenza, ecc. A questo si limita il suo impiego nella cognizione delle cose. Ma se l'intelletto, in quanto semplice facoltà, è soddisfatto da questa applicazione delle sue categorie agli oggetti sensibili, l'animo umano, preso in generale, e come essere conoscitore, è ben lontano dall'esserne ancor soddisfatto.

1.° Non è bastante per lui l'aver prodotto una *unità*, vuol anche ascendere all'unità che non ha prodotto, all'unità assoluta, semplice, che esiste per sè medesima. Similmente non bastagli di aver applicato il suo concetto di *totalità* alla sua casa, alla sua città, al suo paese, al globo della terra, al no-

stro mondo solare, all'unione di tutti gli altri soli, egli abbraccia ancor l' infinito al di là, e vuol rilevarvi una totalità assoluta e senza limiti, un gran tutto definitivo che non permette di suppor nulla più avanti, e che chiama *Universo*.

2.° Non gli basta d'aver attribuito agli oggetti una *realità* loro propria, conosce nel medesimo tempo che questa realità potrebbe cessare, senza che la realità fondamentale, il reale in sè stesso cessasse, s'avvede che tutte le realità condizionali hanno bisogno di posare sopra una *realità incondizionale e assoluta*; che è necessario che abbiavi qualche cosa reale in sè, perchè vi sieno degli esseri reali passeggieri.

3.° Non gli basta d'aver assegnato a ciascun avvenimento una *causa*; egli ha bisogno di considerare a rincontro questa causa come un avvenimento, e attribuirle una causa antecedente, a questa una altra, e così salir sempre finchè non giunga ad una *causa prima* ed assoluta, cui creda aver fondamento di riguardare come causa soltanto, senza che possa essere un effetto derivato da altra causa.

4.° Finalmente non basta allo spirito umano l'aver conceputa ad oggetti dati una possibilità, un'esistenza, una *necessità* conveniente ai casi determinati; egli vuole arrivare ad una possibilità, ad un'esistenza, ad una *necessità assoluta*, illimitata che serva di base e di condizione a qualunque derivato.

E l'uomo non può tenersi da queste incursioni verso l'infinito e l'assoluto, non può vietarle alla sua ragione più di quello che possa impedire a sè stesso di percepire i color quando ha gli occhi aperti a chiaro giorno.

Noi abbiam dunque in noi medesimi una facoltà attiva e spontanea che tende all'assoluto, all'incondizionale, al fondamentale. Questa facoltà dell'assoluto è la *Ragione*, e in quanto consideriamo le sue leggi primitive avanti la loro applicazione agli oggetti, la chiameremo *Ragione pura*.

La ragione pura non è dunque altra cosa che quella attività del nostro spirito che applica l'assoluto a' nostri concetti, e che perciò li modifica, e nuovi concetti ne forma. L'intelletto che applica le categorie agli oggetti sensibili ci ha dato dei concetti d'intuizione; la ragione ci dà in vece dei concetti di concetti.

Questi concetti portati fino all'assoluto, questi concetti di concetti son quelli che da Kant si chiamano *idee*, secondo che già a principio abbiamo accennato: e siccome un' idea non è che una categoria a cui si è aggiunto il principio dell'assoluto, così può dirsi che le categorie sono comuni all'intelletto e alla ragione.

Tre idee soprattutto si manifestano nell'esercizio trascendentale della ragione.

I. Quella dell'unità assoluta, dell'esser semplice, indivisibile, da cui nasce il concetto dell'esser pensante, dell'anima umana. — *IDEA PSICOLOGICA*.

II. Quella della totalità assoluta, e quindi il concetto del gran tutto, dell'Universo. — *IDEA COSMOLOGICA*.

III. Quella della causa e della realità assoluta, e quindi il concetto d'una causa prima di tutte le cose, di un fondamento assoluto e reale di ogni esistenza: per gli uni causa intelligente, Dio; per gli altri causa cieca, semplice meccanismo. — *IDEA TEOLOGICA*.

L'applicazione della prima di queste tre idee a diverse categorie dell' intelletto produce il genere d'illusioni che Kant ha appellato *Paralogismi* della ragione pura.

L'applicazione delle seconde produce le *Antinomie* della ragione pura.

La terza dà origine all'*Ideale* della ragione pura.

Quando, rispetto all'*Idea psicologica* della ragione pura, cadiam nell'errore di considerarla come una cosa realmente esistente in sè, e ne facciamo o una

unità semplice materiale, o un'unità semplice spirituale; quando le attribuiamo la personalità, la mortalità o immortalità, l'azione sopra la materia, e così del resto; questo errore è appellato nella nuova filosofia *paralogismo* della ragione pura.

Quanto all' *idea cosmologica*: lo stato fondamentale dell'essere dotato della facoltà di conoscere, prima che acquistasse veruna cognizione effettiva, era vago, indefinito, senza limite; perchè quando sentesi un limite, vi ha urto, oggetto, cognizione. Da ciò proviene quella tendenza all'infinito che si manifesta nell'essere conoscitore, e singolarmente rispetto all'idea della totalità assoluta, del continente universale di tutte le cose. Ma nel tempo stesso che alla nostra ragione speculativa è troppo angusto, qualunque limite fissar si volesse all'universo, l'infinito dall'altro canto è troppo vasto alla nostra sensibilità.

La medesima contraddizione si ha pure in quel che concerne la durata del mondo. Anche qui ogni limite è troppo corto per la ragione, mentre l'eternità, come oggetto, sfugge all'intendimento.

Da un tale stato di cose contraddittorio e necessario nell'essere conoscitore nascono, circa all'idea cosmologica, queste quattro *antinomie* o tesi contraddittorie:

1.° L'universo ha avuto un principio ed avrà un fine, rispetto al tempo, come pure ha un limite, rispetto allo spazio: egli è creato e finito. — L'universo non ha avuto principio, ecc.

2.° Tutte le sostanze dell'universo sono composte di parti semplici, e non ci sono nell'universo che questi elementi semplici, e i loro composti. — Niuna sostanza dell'universo è composta di parti semplici, ecc.

3.° Non tutto quello che accade è determinato necessariamente dalle leggi universali della natura; avvi una libertà e degli atti da lei prodotti che sono

liberi. — Tutto quello che accade è determinato necessariamente, ecc.

4.° Esiste un Essere assolutamente necessario, che è la causa prima di tutte le cose. — Non esiste alcun Essere assolutamente necessario.

Ma per iscoprire la vanità ed il vôto di queste opinioni contraddittorie non v' ha che la critica trascendentale. Essa dimostra, dalla natura dell'Essere conoscitore, che la tesi e l'antitesi non sono che prodotti dalle diverse forme della sua facoltà di conoscere, e che i combattenti dell'una e dell'altra parte hanno egual torto, facendo d'una semplice maniera di percepire e di conoscere, che è nell'uomo, un essere fuori dell'uomo, un esser reale esistente in sè, e avente tale o tale attributo, che in fondo non appartiene se non alla nostra propria organizzazione conoscitiva.

Ci resta a trattare dell' *idea teologica*, e dell' *ideale* della ragione pura che ne deriva.

Qualunque *idea*, vale a dire qualunque concetto puro, armato dell'assoluto, diventa un *ideale* qualor si applica ad un oggetto individuo; poichè niente di assoluto può presentarsi come reale nè alla sensibilità, nè all' intelletto. L'anima umana, il mondo, la causa prima di tutte le cose offrono altrettanti esempi d'un tale ideale; e il complesso di questi oggetti ideali, che non hanno verun esemplare possibile nella natura reale, forma un sistema d'enti di ragione, che noi chiameremo il mondo *intelligibile*, il mondo delle illusioni trascendenti.

Ma quando le idee succennate s'uniscono, quando tutti i concetti positivi si concentrano in uno, quando tutte le realità si fondano in una realità, risulta l' Essere assoluto, l' Essere degli esseri, l'*ideale* per eccellenza della Ragione pura.

Quest' ideale universale, che abbraccia tutto, è al tempo stesso unità e totalità assoluta, realità assoluta, sostanza e causa assoluta, esistenza e necessità

assoluta; egli empie lo spazio ed il tempo, ei ne appare infinito ed eterno, egli è il più alto ideale della ragione speculativa, ed è quello che chiamiamo *DIO* (1).

ARTICOLO IV.

TEORIA DELLA RAGIONE PRATICA.

Sentimento fondamentale della coscienza. — Libero arbitrio. — Imperativo categorico. — Unione necessaria delle due tendenze verso la felicità e verso il dovere. — Immortalità dell'anima. — Dio.

Tutto quello che l'uom percepisce o concepisce nel mondo sensibile per mezzo della sua sensibilità e del suo Intelletto, prosegue l'interprete di Kant, non è che fenomeno, apparenza, illusione: tutto il mondo intelligibile ch'ei si crea colla sua Ragione pura non è che un fantasma ideale, un ente di ragione. Niun oggetto reale, niuna reale esistenza ei può arrivare a conoscere fuor di sè stesso.

Ma questo oggetto reale ei lo conosce finalmente in sè stesso. Egli è, è *in sè*, è una cosa reale, un *noumeno*, e questa sua maniera d'essere *in sè*, l'apprende immediatamente dalla sua propria coscienza.

In due modi però egli può ravvisare sè stesso; 1.° mediatamente, considerando sè medesimo per mezzo della sua sensibilità e del suo Intelletto; e

(1) Kant, dopo aver con questi principj stabilito che Dio per la Ragione speculativa è un oggetto puramente ideale, ne cava la conseguenza che dunque con la sola ragione speculativa la sua esistenza reale è impossibile a dimostrarsi, e cerca di far vedere tutte vane e insussistenti le dimostrazioni che sono state date fin qui. Aggiugne però che quello che non può dimostrarsi coi principj della Ragione speculativa, dimostrasi poi con quelli della Ragione pratica. In qual modo, noi lo vedremo nell'articolo seguente.

allora ei diventa per sè stesso un oggetto percepito e concepito, come tutti gli altri, un fenomeno, una parte della natura sensibile: ei suppone in sè medesimo un corpo ed un' anima, e in questa supposizione egli è soggetto, riguardo a sè medesimo, a tutte le illusioni del mondo fenomenale; 2.° immediatamente pel sentimento fondamentale del suo essere, ripiegando la sua coscienza sopra la sua coscienza; ei si scopre allora tal quale egli è come *noumeno*, come oggetto insieme e subbietto, come cosa realmente esistente.

Nè può egli temere che questa sua coscienza, questa immediata percezione che ha di sè stesso, sia ideale e illusoria come le altre. Perciocchè ei sente in sè medesimo non solamente la facoltà di conoscere e di sapere, ma anche quella di volere e di agire; e gli atti della sua volontà che determinan le sue azioni, ei sente che partono da lui medesimo, che sono realità, le quali hanno in lui medesimo la lor sorgente e il loro principio; e son quindi perpetui mallevadori della sua propria realità.

Se la vita dell'uomo non avesse altro scopo finale che il sapere, s'ei stesse immobile sopra il mondo che osserva, se finalmente non fosse che uno specchio dell'universo unicamente organizzato a ricevere delle immagini a misura che si presentassero, a qual certezza potrebbe egli appoggiarsi, quando scoprisse che queste immagini, vere in quanto immagini, sono false come oggetti effettivi? La sua esistenza sarebbe un sogno ed un' illusione continua. Ma ei vuole, egli agisce; gli atti della sua volontà sono realità effettive; sono essi dunque la prova più indubitata della realità della sua esistenza.

Sente egli oltreciò che la sua facoltà di volere non è sottoposta in alcun modo alle leggi della facoltà di conoscere; che è indipendente e spontá-

nea; che è per sè stessa un principio attivo; che si determina da sè stessa; che insomma egli è *libero*. Nè v'ha raziocinio o sofisma che possa a lui togliere quest'intima persuasione, questa coscienza intima ch'egli ha della propria libertà.

Il sofisma, per esempio, che « essendo tutto ciò che accade nella natura prodotto da una causa, anche gli atti della volontà debbon essere necessariamente determinati da qualche causa, » non può aver presa sopra di lui; perciocchè egli sa che la natura, e tutto ciò che vi accade, non son che fenomeni, sa che causa ed effetto non sono leggi delle cose *in sè*, ma puri concetti del suo intendimento; vede egli per conseguenza che non han punto che fare cogli atti della sua volontà, che sono prodotti immediati di una cosa *in sè*, quale è egli medesimo.

Nell'atto però ch'egli sente di esser libero, sente eziandio di aver nell'essenza medesima dalla sua coscienza delle regole per dirigere la sua volontà; e in quanto siffatte regole si stabiliscono e si annunziano sotto la forma di un concetto assoluto, appartengono alla ragione che allora prende la qualificazione di *ragione pratica*.

Due tendenze distinte ed opposte l'uomo sente in sè stesso, l'una delle quali lo trae al ben essere, alla felicità, l'altra lo spinge al giusto, al buono, alla virtù. L'una gli grida: *Sii felice*, l'altra: *Sii virtuoso*.

I moralisti e antichi e moderni, arrestati dall'antinomia di questi due principj, e, disperando di conciliarli, hanno preso diversamente partito per l'uno o per l'altro.

L'Epicureo ha adottato per principio supremo della morale la tendenza verso la felicità: lo Stoico, al contrario, l'inflessibile necessità del buono e del giusto.

Tutti i sistemi di morale si riferiscono a questi due principali sistemi. Gli uni han posta la felicità

or nei piaceri sensuali, ora in quelli de' sentimenti dell'animo, della beneficenza, dell'amicizia, ecc., restando la felicità per principio e scopo finale, e non essendo il resto considerato che come mezzo per arrivarvi. Gli altri han veduto nella necessità del giusto e del buono ora il riposo dell'anima, ora la perfezione dell'uomo, or la sommissione alla volontà divina, ecc.

Una terza opinione ha cercato di unire le due tendenze non facendone che una, e sforzandosi di provare che la felicità si trova costantemente nell'esercizio del buono e del giusto; ma questa conciliazione è illusoria; perciocchè il sentimento d'aver ben operato, comechè sia un sostegno, un conforto, non toglie che una non possa contuttociò essere infelice.

Kant, lasciando separatamente sussistere l'uno e l'altro principio, perchè l'uno e l'altro sono egualmente nell'uomo, gli ha riguardati sotto di un nuovo aspetto, e conciliati in una nuova maniera.

Egli ha cercato in primo luogo, se uno di questi principj avesse il primato sopra dell'altro, ed ha trovato realmente che il primo appartiene al secondo.

Sii felice, grida la voce interiore, *se puoi e se vuoi*: tu vi tendi per te medesimo, egli è un bisogno della tua natura, io non comando e non divieto.

Ma quando la medesima voce interiore ne grida: *Sii giusto, fa il bene,* ella adopera tutt'altro tono. Non dice più: *Se puoi e se vuoi*: ella ordina e prescrive senza restrizione o eccezione; intima senza riserva: *Fa d'uopo, tu devi*, e ministri del suo potere, la stima e il disprezzo, vegliano all'esecuzione della legge.

L'uomo resta libero tuttavia: la legge è precisa, ma non lo costringe. *Fa d'uopo* sotto pena di disprezzo: *Tu devi* sotto pena di arrossire a' tuoi

proprj occhi. Del resto agisci pur come vuoi: se l'inclinazione al benessere ti alletta più che l'inclinazione al buono ed al giusto, nulla ti vieta di secondarla. Ma secondandola, una voce più possente in te che qualunque sentimento di piacere o di dolore, una voce superiore all'uomo della natura ognor grida: *Tu non devi mai ricercare il tuo benessere e la tua felicità a spese del giusto e del buono*; anzi pure, sentenziando sopra la proposizione inversa, grida del pari: *Tu devi fare ciò che è giusto anche a spese del tuo benessere e della tua felicità.*

Questa voce inflessibile e incorruttibile non è più quella dell'uomo della natura, è quella dell'uomo in sè stesso, innalzato sopra tutta la natura, indipendente da ogni legge esteriore. E la sua libertà consiste nel pieno e spontaneo potere di determinarsi fra questi due contrarj principj d'agire e di voler come uom *sensuale*, o di agire e di volere come uomo *razionale*.

Da quanto si è detto risulta che il primato morale appartiene al principio disinteressato del giusto e del buono, il qual comanda e impone de' limiti al principio interessato del benessere e dell'amor proprio.

E l'obbligo di adempire senza riserva la legge interiore che ci mostra il giusto e il buono, come regola delle nostre azioni e delle nostre volontà, è ciò che si chiama *dovere*.

Poichè l'uomo è libero nella sua volontà, le leggi che ne regolan l'esercizio debbon essere fondate nell'uomo stesso. Ciascuno porta dentro di sè la legislazione suprema della sua condotta. La ragione pratica in ogni essere ragionevole è la propria legislatrice.

Segue da ciò naturalmente che la legislazione di ogni ragione individua debb'esser tratta da lei medesima, non già da alcun oggetto esteriore. Non

sarà dunque l'allettamento delle sensazioni piacevoli, nè quello del ben-essere, non la considerazione della salute e dell'interesse dell'individuo nell'ordine delle cose naturali, non quello della salute e dell'interesse d'un certo numero d'individui, d'una famiglia, d'una nazione, ecc.; non sarà nemmeno l'interesse della propria perfezione, nemmeno l'ubbidienza ad una volontà sopraunaturale; finalmente non sarà alcun oggetto fuori della ragione, e nemmeno alcun risultato de' suoi atti quello che formerà il principio fondamentale e formale della sua legislazione. Questo principio dovrà esser tale che non dipenda nè dalle circostanze nè dalle inclinazioni, e non lasci luogo a presupporre altro principio da cui derivi.

La ragion pratica non prescriverà adunque nulla che tenda verso un fine qualunque fuori di lei. Tutto ciò ch'ella prescriverà lo prescriverà a un tal modo, perchè tale è l'essenza della ragione, ed ella cesserebbe d'esser ragione, se prescrivesse altramente. Questa verità può esprimersi nella seguente maniera: *La ragione debb'essere a sè medesima il proprio motivo ed il proprio scopo.*

Quando io sono ben penetrato da questo principio, dice Villers, ogni essere dotato di ragione acquista a' miei occhi l'alta importanza e il diritto irrefragabile d'essere *scopo* a sè medesimo; ogni pretensione di assoggettarlo a' miei fini particolari, di abbassarlo alla condizione di mezzo sembrami l'iniquità più assurda. L'applicazione del principio ha luogo per qualunque persona dotata di ragione; e così le assicura l'indipendenza, la consistenza personale, la spontaneità, senza di cui sarebbe degradata dallo stato di essere ragionevole. Questa legge di eguaglianza e d'indipendenza razionale è contenuta nella seguente formola: *Riguarda costantemente e senza eccezione l'essere ragionevole come fine a sè medesimo, non come mezzo per altri.*

Se l'essere ragionevole fosse destinato a vivere e ad agir solo, gli basterebbe di non mai prescrivere alla sua ragione altri fini che sè medesimo, di non mai agire se non conformemente alle proprie inclinazioni, in quanto non contraddicessero ai precetti della sua ragione. Ma, destinato a vivere, ad agire, ad esercitare una certa influenza fra i suoi simili, l'essere ragionevole dee avere attivamente ad essi riguardo. Dee lor concedere i medesimi diritti, la medesima legislazione, la medesima indipendenza per giugnere a' loro fini individui. Il precetto della ragione in questo caso si esprimerà a questo modo: *Opera in guisa che il motivo prossimo o sia la massima regolatrice della tua volontà possa divenire una regola universale nella legislazione di tutti gli esseri ragionevoli.*

Questi due precetti assoluti, che costituiscon l'essenza di ogni ragione pratica, sono i principj dei principj, i principj primi e fondamentali d'una legislazione morale fondata sopra la ragione. Kant ha nominato questi precetti per l'autorità irrevocabile e senza restrizione con cui si stabiliscono da sè stessi l' *IMPERATIVO CATEGORICO* della coscienza.

Nella sommissione a questo imperativo consiste la *moralità* dell'uomo; e nel sentimento ch'egli vi si sottomette liberamente consiste la sua *dignità*. Lo stato d'una volontà sempre disposta a conformarvisi è uno stato al disopra di quello dell'uomo, cui le inclinazioni e le voluttà del mondo sensibile trascinano suo malgrado ad ogni istante. Un tale stato è quello della perfetta *moralità*, a cui però dee l'uomo tendere incessantemente.

Dalle due leggi supreme dianzi esposte derivano tutte le leggi particolari d'una morale razionale. Queste s'annunziano tutte coll'autorità della fonte da cui discendono; ciascuna è un imperativo, un dettame della ragione pratica.

Da queste medesime leggi supreme i precetti secondarj e subordinati, su cui si fondano alcuni edificj particolari di morale, ricevono una validità e una purità tutta nuova. Per esempio, quello dell'*amor di sè*, che preso in sè stesso comanda indefinitamente, la ricerca di tutto ciò che ne può esser piacevole, si trova da quelle modificato in questa guisa: *Fa tutto ciò che ti ordina l'amor di te stesso, purchè tu non facci servire di mezzo a' tuoi fini niun essere ragionevole, e purchè il tuo desiderio possa divenire una legge universale che valga per tutti gli esseri dotati di ragione.*

Il principio Stoico del *perfezionare sè stesso*, modificato dalla legislazione suprema dell'Imperativo categorico, si presenta così: *Ricerca la tua perfezione individua, ma senza abbassare per questo fine alcun altr'uomo, senza far servire alcun essere ragionevole di mezzo all'adempimento delle tue mire.*

Il precetto de' cristiani, altronde sì bello e sì convenevole all'uomo: *Non fare al tuo prossimo, se non ciò che vorresti che a te fosse fatto,* si collega in questa guisa col precetto supremo della ragione: *Non desiderare per te e pel tuo prossimo che gli oggetti, i quali possono convenire nella legislazione universale di tutti gli esseri ragionevoli.*

Per questo modo la legislazione suprema della ragione non rigetta alcuna delle massime morali fondate nella natura dell'uomo, e che sono l'espressione delle sue diverse tendenze: solamente le rettifica e le sanziona, subordinandole in maniera assoluta a' suoi precetti. Questi soli rimangon principj, *archie*, regole fondamentali: gli altri son mezzi sussidiarj che la morale impiega; ma suppongono sempre e necessariamente i primi, e tacitamente su questi riposano.

Or, tornando alle due tendenze contraddittorie che si manifestan nell'uomo morale, e che amendue pretendono la direzione della sua condotta:

l'uomo aspira ad esser *felice*; l'uomo sente di dover essere *virtuoso*: la *felicità* lo tira da una parte; il *dovere* gli comanda dall'altra.

Noi abbiamo veduto che la *felicità* è subordinata al *dovere*, che questo è inflessibile, e non può in verun caso rilasciar nulla delle sue pretensioni.

L'uomo in mezzo ad amendue, e armato della sua libertà, si decide a suo talento per l'una o per l'altro. Da una parte è la soddisfazione delle sue inclinazioni, dall'altra l'adempimento delle leggi imperative della sua coscienza. Là il piacere, il godimento, la felicità lo attendono; qui la stima di sè stesso e quella voce d'interna approvazione: *Tu fai ciò che devi.*

Questi due principj estremi, durante il corso della vita dell'uomo e del torrente del mondo sensibile, si trovano quasi sempre in opposizione, dimanierachè *fare il proprio dovere* ed *esser felice* sono troppo sovente due cose assai diverse. A che s'ha egli a determinare? Fra il dovere e la felicità s'interpone l'intima coscienza che s'alza per conciliarli. Questa nuova sua voce, egualmente forte come quella che parla per la felicità, come quella che comanda il dovere, perchè è la voce di tutto l'essere, dice assolutamente: *L'uomo non è degno della felicità, se non in quanto fa il suo dovere: l'uom vizioso in vece è degno di pena.*

La felicità annessa all'adempimento del dovere, cioè alla virtù, la pena annessa al vizio è legge inalterabile impressa nella realità del mio essere. Io non posso essere quel che sono, e non crederei. Questa legge è la mia stessa ragione pratica, in quanto esprime le sue proprie affezioni. Veder la virtù felice e il vizio infelice, veder ciò come uno scopo finale d'una irrevocabile necessità, è un bisogno invincibile della mia ragione pratica. Io non posso esistere come ente dotato di volontà e d'attività che in questa credenza. La felicità appartiene

all'uom virtuoso: non v' ha ragionamento che possa distruggere questo fatto stabilito dalla mia coscienza.

Contuttociò questa viva legge della mia coscienza è quasi sempre smentita nel mondo sensibile e fenomenale, che è nello spazio e nel tempo, in questo mondo, ov'io abito fra due istanti, che chiamo la nascita e la morte.

Io son dunque costretto ad adottare, (perchè io sono ragione, perchè io sono essere, perchè l'illusione non è fatta che pel mondo fenomenale, perchè le due tendenze dell'uomo reale *in sè* sono di piena realità, perchè finalmente la sua tendenza alla virtù e la sua tendenza alla felicità, divergenti nella vita sensibile, debbono ben convergere ed unirsi ad uno scopo finale, e dee una volta verificarsi questa intima verificazione: *La felicità appartiene di diritto all'uomo virtuoso*) io sono, dissi, costretto ad adottare che l'essere ragionevole, uscendo dal mondo fenomenale, troverà in quello delle cose *in sè* la virtù e la felicità riunita.

Vale a dire, per parlare in linguaggio degli oggetti sensibili sottoposti alla successione nel tempo; l'essere ragionevole è *immortale*; e dopo questa vita fenomenale saravvene un'altra dov'egli troverà il premio della sua virtù nella felicità.

Se ciò non fosse, i risultati immediati della più profonda realità del mio essere sarebber menzogne, il mio esser medesimo sarebbe una menzogna; sarebbe falso ch'egli esistesse.

Se ciò non fosse, tutta la mia esistenza sarebbe una contraddizione continua, assurda, inesplicabile. Io porto in me la mia legislazione, l'ordine d'essere virtuoso, il bisogno di diventare felice; e la felicità non diverrebbe mai il premio della virtù! e l'io morale, l'esser reale per eccellenza, sarebbe il solo degli esseri a cui mancasse uno scopo, una finalità ragionevole!

Se ciò non fosse, perchè l'uomo dovrebbe egli

sopportare una vita, dove nulla corrisponde al bisogno della sua coscienza? una vita, dove la felicità e la virtù, ch'ei vede unite nella sua idea, son così spesso disunite nel fatto? Il suicidio diverrebbe per la metà del genere umano un ricorso indispensabile.

Ma se ciò è, lo Stoico ha ragione quando egli dice *che l'uomo dabbene lottante coll'avversità è lo spettacolo più degno degli Dei.*

E come dubitar che ciò sia? Uno stato, dove la presente contraddizione fra la virtù e la felicità si troverà conciliata; una vita reale, ove per conseguenza l'essere ragionevole non sarà più sottomesso alle forme subbiettive d'estensione, di durata, di causalità, d'esistenza, ecc.; la certezza di tale stato e d'una tal vita; la ricompensa dovuta al giusto, la punizione dovuta al malvagio, sono il risultato immediato del sentimento della mia vita e dei sentimenti morali che in questo sono essenzialmente compresi, son cose che mi son date immediatamente, quand'io discendo nel più intimo del mio essere, ove mi trovo tutt'insieme obbietto e subbietto, e dove non interpongo più fra me e me tutto il giuoco e il meccanismo della mia cognizione.

In questo santuario del mio essere io trovo la necessità di premio e di pena: dunque la necessità di un *Giudice.*

Io vi trovo una voce più possente delle mie inclinazioni che ordina il giusto e il buono: questo tipo del giusto e del buono mi è dato: vi ha dunque *una Giustizia e una Bontà assoluta e in sè.*

La ragion pratica, che è la realità delle realità, è invariabile, è la stessa presso tutti gli esseri ragionevoli finiti; v'ha dunque una ragione suprema, universale, infinita, che si manifesta a tutti, che annunzia a tutti le medesime leggi.

Questa ragione suprema, questa Giustizia e questa Bontà assoluta, questo Giudice rimuneratore della virtù è *DIO.*

Dio m'è dato nel segreto della mia propria vita, ei si manifesta in me per l'imperativo della mia coscienza, ei si rivela per mezzo della virtù. La sua volontà è la legge dell'ordine morale universale, la Ragione sovrana non vuole che ciò ch'è sovranamente ragionevole.

Questa cognizione semplice e immediata di Dio data dal cuor dell'uomo è ben più imperturbabile, più viva, più chiara di quella cui pretende di sollevarsi col suo spirito. Perciò trovasi pura e viva presso di tutti gli uomini. La certezza *logica* valutabile nel mondo fenomenale sparisce qui, e fa luogo alla certezza *morale*.

Da questa certezza morale però dell'esistenza di Dio anche le prove teoriche della ragione specolativa ricevono un' importanza ed una sanzione che le rende rispettabili al filosofo, nel tempo stesso che l'adozione di questa medesima prova morale finisce di togliere ogni consistenza agli argomenti della specolazione contra l'esistenza di Dio. Per esempio la prova fisico-teologica, cavata dall'ordine che regna nell'universo visibile, si fortifica qui da questa doppia riflessione, che la più mirabile armonia regna nelle leggi dell'ordine morale, e che se noi potessimo, come conosciamo l'universo *fenomenale*, così conoscer le cose quai sono in sè stesse, vi scopriremmo senza dubbio un ordine degno di quello che è il fonte d'ogni ragione e d'ogni giustizia.

PARTE SECONDA

ESAME DELLA FILOSOFIA DI KANT.

Da questa esposizione, tratta fedelmente e in parte tradotta da quella di Villers, credo che ogni giudizioso lettore avrà potuto avvedersi che la filosofia trascendentale di Kant conviene per una parte coll'idealismo di Berkeley, e per l'altra col sistema Leibniziano delle monadi rappresentative dell'universo e dell'armonia prestabilita; sicchè quanto è stato detto contro questi due sistemi, può a quello di Kant egualmente applicarsi, e con tanto maggior ragione, quanto egli nelle immaginarie supposizioni e nelle asserzioni gratuite è andato assai più avanti.

Berkeley si è contentato di mettere in dubbio la esistenza de' corpi: Kant dichiara che fin l'esistenza di noi medesimi sarebbe un'illusione, se non avessimo che la facoltà di conoscere, e che in tanto siam certi della nostra esistenza, in quanto abbiamo puranche la facoltà di volere e d'agire. Del resto tutta la natura è, secondo lui, un'apparenza, un fenomeno, un'illusione; l'esistenza di Dio per la ragione speculativa è puramente ideale: ogni raziocinio per dimostrarla è vano e inconcludente; e appena ei permette alla ragione pratica di cavarne dal suo imperativo categorico una prova morale.

Quanto egli ha oltrepassato Berkeley nell'idealismo, altrettanto pur supera Leibnitz nel sistema delle monadi rappresentative e dell'armonia prestabilita. Le monadi Leibniziane erano riguardate semplicemente a guisa di specchi, ne' quali si pingesser le

immagini dell'universo; ma niuna forza di sensibilità d' intelletto o di ragione era loro attribuita. Che se nell'anima umana, che monade principale o entelechia dominante era da lui appellata, supponeva prestabilita tutta la serie dell' idee che aver dovea in appresso: ei credeva questa serie preordinata da Dio; non supponeva, siccome Kant, che queste idee procedessero da un' intrinseca originaria forza dell'anima stessa.

Ma, quanto abbia il sistema di Kant oltrepassato i rigettati sistemi di Berkeley e di Leibnitz, io non prenderò ora ad esaminare più lungamente. I principj stessi, a cui egli s'appoggia, son quelli ch' io mi farò a considerare partitamente, onde appaja se sieno essi da ammettere e se ammettere si debban quindi le conseguenze ch'ei ne ricava.

ARTICOLO I.

Esame della teoria della sensibilità pura.

Kant incomincia dal dichiarare che le rappresentazioni dello spazio e del tempo son intime a noi medesimi, indipendenti dagli oggetti così interni come esterni, anteriori a qualunque rappresentazione degli oggetti; che sono subbiettive, non obbiettive; che sono condizioni necessarie della nostra facoltà di conoscere, sono le forme di cui la nostra sensibilità veste per sua natura tutte le sue sensazioni.

Aggiunge quindi che la sensibilità, vestendo le proprie sensazioni o piuttosto percezioni e intuizioni della forma dello spazio, le trasporta fuor di noi; attribuisce loro le tre dimensioni in lungo, largo e profondo, e ne fa quindi nascere le rappresentazioni degli oggetti estesi, le rappresentazioni dei corpi: che la medesima sensibilità vestendo della forma del tempo le percezioni delle nostre affezioni

e modificazioni interiori fa che n'abbiam la rappresentazione, senza di cui neppur esse esisterebbero.

Or qui in primo luogo amerei di sapere che cosa sieno, e come esistano in noi queste rappresentazioni dello spazio e delle sue dimensioni, prima che abbiamo acquistata niun' idea d'estensione; che cosa sieno, e come esistano queste rappresentazioni del tempo, innanzi che niun'idea di successione si sia a noi presentata. Il dir che son forme subbiettive della nostra sensibilità, che sono condizioni necessarie della nostra facoltà di conoscere, è un dir parole enimmatiche, vestir d'un'aria misteriosa asserzioni gratuite e nulla più.

Ed in vero come proverà egli Kant che queste rappresentazioni esistano in noi anteriormente ad ogni sensazione, e molto più che sien intime a noi medesimi, che sien dipendenti dalla nostra stessa natura, anzi che costituiscan con quella una medesima cosa?

Ei non ha altro argomento onde asserirlo, o, dirò meglio, supporlo, se non il pretendere che queste rappresentazioni sieno in noi assolute, indeterminate, infinite, e che quindi non v'abbia nessun oggetto da cui possiamo acquistarle.

Ma a chi potrà egli persuadere che noi abbiamo queste rappresentazioni dello spazio e del tempo assoluto e infinito? D'uno spazio determinato, d'un tempo finito io ho certamente chiarissima idea: posso ingrandir questa idea quanto m'aggrada; posso supporre che, oltre a tutti gl'ingrandimenti ch' io mi fingo, esista ancora dell'altro spazio e dell'altro tempo; io dico allora che questo spazio e questo tempo sono infiniti per me, vale a dire ch'io non so trovarne i confini. Ma questo spazio e questo tempo infinito non mi presentano che un' idea negativa, il che vuol dire che dello spazio e del tempo, che esiste oltre i confini a cui può giugnere la nostra immaginazione e il nostro intendimento, noi

non abbiamo nessuna idea. È dunque falso che esista in noi la rappresentazione dello spazio e del tempo infinito e assoluto. Tutte le rappresentazioni nostre del tempo e dello spazio son limitate e finite. E queste come pretendere che non possiamo acquistarle? molto più che sieno un prodotto originario della nostra intrinseca forza e natura? Già non poteva essere ignota a Kant la maniera con cui si acquistano e per sensazione e per riflessione. Ma quand'anche sì fatta maniera gli fosse ignota, o gli spiacesse d'ammetterla, perchè volere gratuitamente asserire che sieno intime alla nostra natura, che sieno forme subbiettive di noi medesimi, che insieme con tutte l'altre rappresentazioni sien totalmente e unicamente da noi dipendenti?

Gratuita era puranche l'asserzion di Cartesio e de' suoi seguaci, che tutte l'idee che non sapeano per qual maniera da noi s'acquistino supponeano impresse originariamente da Dio. Ma, per quanto fosse immaginaria e gratuita la loro asserzione, era però meno strana e inverisimile, siccome quella che almeno riconosceva sì fatte idee come opera di una Potenza infinita. Ma in un essere limitato e finito, siccome è l'uomo, in qual modo supporre la forza di avere o crearsi da sè medesimo cotali idee, e unicamente a sè stesso e alla propria natura esserne debitore?

E qual fatto poteva poi far supporre a Kant una forza e prerogativa sì grande? anzi quanti fatti non dovean convincerlo, che questa forza e prerogativa nell'uom non esiste? Niun cieco nato ha potuto aver mai l' idea de' colori, niun sordo nato l' idea de' suoni; l'analogia ci guida a credere che se taluno nascesse senza odorato o senza gusto o senza tatto, niuna idea o nozione aver potrebbe delle cose che a questi sensi appartengono, e chi nascesse senza alcun senso, chi mai non provasse niuna sensazione, noi siamo autorizzati a conchiudere che mai non

avrebbe nessuna idea. Or come anteriormente ad ogni sensazione suppor negli uomini e in tutti gli uomini, le rappresentazioni dello spazio e del tempo, non solamente come possibili, ma come reali e necessarie, e dipendenti dalla loro intrinseca forza e natura?

Oltrechè, se questa forza esistesse in noi veramente, se fosse una condizion necessaria della nostra facoltà di conoscere in quella guisa che siamo conscj a noi medesimi di aver questa facoltà, non dovremmo noi esser conscj similmente ch'ella è dotata di questa intrinseca forza? non dovremmo noi sapere in qual modo ella è fornita delle rappresentazioni dello spazio e del tempo avanti ad ogni sensazione, e molto più in qual modo di queste forme ella vesta continuamente le sue sensazioni per crearne le rappresentazioni de' corpi, le rappresentazioni degl' interni pensieri? Un essere in sè, qual da Kant è chiamato l'essere conoscitore, il quale da sè producesse tutte le sue rappresentazioni, e non sapesse il modo con cui le produce, nè fosse pur consapevole a sè medesimo di produrle, non sarebbe egli l'essere più assurdo?

Io chiederei dunque volentieri a Kant, s'egli possa di buona fede asserire di esser conscio a sè stesso della maniera con cui, al presentarsi di una sensazione, egli veste siffatta sensazione della forma dello spazio, la trasporta fuori di sè, crea fuor di sè stesso la rappresentazione di un oggetto.

Già non aveano tal coscienza gli Epicurei, i quali se fossero stati a sè consapevoli, che le rappresentazioni degli oggetti eran create da lor medesimi, non avrebbono formata mai la strana supposizione che fossero prodotte in vece da certi idoletti, da certe immagini che si staccano dagli oggetti ed entrano in noi. Non l'aveano certamente i Cartesiani, i quali, non solo ignorando, ma disperando di poter mai spiegare come si formino in noi le rap-

presentazioni degli oggetti, sono ricorsi al partito di dire che Iddio medesimo è quegli che in noi le crea all'occasione delle impressioni esteriori. Non l'ha in somma avuta mai niun de' tanti filosofi che han riguardata come inesplicabile la maniera, con la quale siffatte rappresentazioni ci sorgono, e che tale mai non l'avrebbono dichiarata se consapevoli fossero stati del modo con cui si fabbrican da noi medesimi.

Ma noi possiamo asserir francamente che non ne è consapevole a sè nemmeno lo stesso Kant; poichè se avesse saputo in qual modo si forma questa creazione, ei l'avrebbe spiegato, e non sarebbesi contentato delle asserzioni vaghe e insignificanti che le rappresentazioni dello spazio e del tempo sono condizioni necessarie della nostra facoltà di conoscere, sono forme subbiettive della nostra sensibilità che, di esse vestendo le proprie sensazioni, ne crea le rappresentazioni degli oggetti.

E che veramente ei medesimo di tutto questo non sappia nulla, abbastanza rilevasi da ciò ch'ei dice intorno alla prima originale rappresentazione dello spazio. Egli concede che se mai non avessimo sensazioni, mai non percepiremmo veruno spazio, che la rappresentazione di questo risvegliasi con la prima delle nostre sensazioni; ma che tuttavia non nasce da quelle, ed a quelle è anteriore.

Or come conciliare le due cose? come concepire che esista in noi anteriormente, e indipendentemente dalle sensazioni, una rappresentazione che però non possiam percepire se non all'occasione delle sensazioni medesime? Che è questa rappresentazione che non possiam percepire? È una forma subbiettiva, risponde Kant. Ma che dobbiam noi intendere o che intende egli d'esprimere con questo nome di forma? E come poi questa forma, che era in noi senza essere da noi percepita, si desta ella tutto ad un tratto alla prima sensazione? come avviene

che appena desta s'avventa alla sensazione che l'ha risvegliata, la veste di sè medesima, con lei medesima si getta fuori di noi, e si trasformano amendue nella rappresentazione di un oggetto? Se questi non sono *sogni d' infermi e fole di romanzi,* quai saran mai?

Di più egli dice che la rappresentazione dello spazio si desta contemporaneamente alla prima sensazione. Or se questa prima sensazione fosse un odore, o un sapore o un suono o un colore, che rappresentazione di spazio potrebbe mai qui destarsi? Condillac ha troppo ben dimostrato che la statua animata, da lui supposta, finchè fosse fornita dei soli sensi dell'odorato, del gusto, dell'udito e della vista, mai non potrebbe formarsi niuna rappresentazione nè di estensione, nè di spazio; mai non potrebbe trasportare niuna delle sue sensazioni fuor di sè stessa; mai aver non potrebbe niuna rappresentazione d'oggetti esteriori. Il solo tatto è quel che cagiona questo trasporto: ma anzichè la prima sensazione di tatto faccia nascere tosto la rappresentazione dello spazio, egli mostra di quante sensazioni e quanti confronti e quanto studio sia mestieri prima di giugnere all'astratta idea dello spazio, e molto più all'astrattissima e negativa idea dello spazio puro, assoluto, inunito, che Kant suppone in noi positiva, ed a noi inerente prima di ogni sensazione.

E per verità quale rappresentazione o quale idea di spazio mostra egli d'avere un bambino ne' primi giorni anche dopo essere stato nel sen materno circondato sempre dalle sensazioni di tatto, e avere con quelle dopo la nascita avute già molte sensazioni e di sapore e di colore e di suono e di odore? Quale trasporto mostra egli fare delle sue sensazioni fuor di sè stesso? Quale rappresentazione o cognizione dimostra avere degli oggetti esteriori? Egli dà tutti i segni d'aver bensì delle sensazioni,

ma che tutte riguarda come semplici modificazioni dell'esser suo, che non sa ancor riferire a niun oggetto esteriore, che di niun oggetto esteriore non gli danno ancora cognizione nè idea.

Or se fosse una virtù intrinseca e necessaria nella nostra sensibilità il vestir della forma dello spazio le nostre sensazioni, e farcele trasportar fuor di noi, e formarci le rappresentazioni degli oggetti; non dovrebbe egli il bambino trasportare immediatamente le sue sensazioni fuor di sè stesso al par di noi, averne immediatamente quelle medesime rappresentazioni degli oggetti che noi abbiamo, dar quegli stessi indizj o indizj analoghi d'avere queste rappresentazioni.

Ma le sensazioni medesime, io chieggo a Kant, quelle sensazioni che danno alla rappresentazione dello spazio l'occasion di svegliarsi, che cosa sono, onde vengono, come si eccitano nella nostra sensibilità?

S'io fo questa domanda ad uno di que' filosofi che con superbo disprezzo da lui si chiamano Empirici, ei mi risponde che dalle sue osservazioni e sperienze gli consta, che gli oggetti esterni, della cui esistenza egli è certo (e vedremo in qual modo), agiscono sopra dei nostri sensi, che questa loro azione è portata per mezzo de' nervi al cervello, che indi passa all'anima, e vi eccita la sensazione. Il passaggio dell'azione degli oggetti dal cervello all'anima è la sola cosa ch'egli confessa d'ignorare, perchè il modo con cui il corpo agisce sull'anima nè è oggetto all'esperienza, nè dalle forze dell'umano intelletto è comprensibile: tutto il resto gli è noto e certo e dimostrato.

Per Kant l'esistenza degli oggetti esterni non è che illusione, illusione l'esistenza dei sensi, l'azione degli oggetti sui sensi tutta similmente ideale e illusoria. Alla suddetta domanda ei non può dunque rispondere se non dicendo: La sensazione è un non

so che, che vien non so d'onde, entra in me non so come; ma appena entrato in me io lo vesto non so in qual modo, di non so qual forma, che prima di esso in me esisteva non so in qual guisa, e ch' io chiamo *spazio*; poi così vestito lo trasporto non so con qual forza fuori di me, e ne fo nascere non so in qual foggia la rappresentazione di non so qual cosa, che chiamo *oggetto esteriore*.

Ecco tutta la dottrina di Kant rispetto alle sensazioni, allo spazio ed alle rappresentazioni degli oggetti esterni.

Nè già più chiara e intelligibile o meno ideale e gratuita è la sua dottrina rispetto al tempo ed alle sensazioni interiori, che restano in noi senza essere trasportate fuor di noi stessi. Stranissima soprattutto è a questo proposito l'asserzione che la forma subbiettiva del tempo è la base indispensabile di tutti gli oggetti che noi percepiamo col nostro senso interiore; che è assolutamente necessaria all'esistenza delle percezioni che abbiam di noi stessi; che niuna percezione interiore, niuna coscienza sarebbe in noi possibile, se non fosse da noi vestita di questa forma del tempo; che, se facciamo astrazione dal tempo, non possiamo più percepir noi medesimi, non accade più nulla in noi che possiamo sentire.

Imperocchè egli stesso nella critica della ragione pura dice apertamente (V. la traduzione latina, vol. I, 91) che tutte le nostre percezioni sono accompagnate dalla coscienza *io penso*, che questa è la prima appercezione originaria, la quale, perchè possa accompagnare tutte le altre, deve ella medesima in origine esser senza compagna; e quindi ripete poi nella critica della ragione pratica che la coscienza di noi medesimi in tanto è certa, in quanto è assoluta, non sottoposta in alcun modo alle leggi della facoltà di conoscere, indipendente per conseguenza dalla forma del tempo, della quale se fosse vestita, sarebbe illusoria come le altre. Or come,

dice egli qui, che una tal forma è assolutamente necessaria all'esistenza delle percezioni che abbiam di noi stessi? Non è egli ciò una contraddizion manifesta? E avendo egli conosciuto che la coscienza che abbiam di noi stessi è indipendente dalla forma del tempo, perchè non riconoscere egualmente (come è di fatto) da essa indipendente la coscienza di tutte le nostre interiori modificazioni.

Ed in vero non sarebbe egli cosa del tutto nuova e singolare che un piacere o un dolore (i quali Kant non negherà certamente che non sieno modificazioni nostre interiori) per farsi da noi sentire dovessero prima presentarsi nudi alla nostra sensibilità, e aspettare d'essere da noi vestiti della forma del tempo? Beati noi, se ciò fosse! ch'io non so certamente, se alcuno vorrebbe prendersi mai la briga di vestire un dolor suo di quella forma per aver la trista soddisfazion di sentirlo.

Ma tutte le nostre affezioni interne, dice Kant, debbono comparirci come esistenti o insieme o l'una dopo l'altra, vale a dire o nella stessa parte del tempo, o in parti di tempo consecutive.

Dunque è la forma del tempo quella che lo fa a noi sentire? La conseguenza non è certamente legittima. Concedo ch'io son conscio del mio dolore in un dato momento, come sempre in un dato momento io son conscio della mia esistenza; ma non è la rappresentazione del tempo quella che mi dà la coscienza e la sensazion del dolore, è l'impressione esterna o interna ch'io ho ricevuto, e mentre io sento il dolore, a questo solo io penso, non già al momento in cui lo sento; l'anima mia tutta occupata dal dolor suo, spezialmente ove sia subitaneo e violento, niuna cura si prende di pensare nè al tempo, nè ad altra cosa.

Ma se la rappresentazione del tempo, egli segue, non è *a priori* e subbiettiva, per qual de' miei or-

gani esteriori ho io acquistata la cognizione del tempo? dov' è un oggetto da me percepito che sia il tempo?

Qui certamente è maraviglia che Kant abbia potuto fare una simile obbiezione. Quando anche la cognizione del tempo non si potesse acquistare per mezzo degli organi esteriori, non basta egli qualunque successione avvertita delle interiori nostre sensazioni a darcene una nozione chiarissima? Ma esteriormente eziandio non v' ha rappresentazione di moto, cioè di successivo passaggio dall'una all'altra parte dello spazio, non v' ha successione di causa e d'effetto, non progressione d'accidenti di qualunque specie che non ci fornisca la nozione del tempo; anzi da queste successioni e progressioni esteriori, come quelle che richieggon soltanto una comune ed ordinaria attenzione per essere percepite, è probabile che i fanciulli acquistino la prima nozione del tempo, piuttosto che dalle successioni interiori che domandano uno sforzo maggiore di attenzione e riflessione sopra di lor medesimi.

È falso adunque che la nozione del tempo non possa da noi acquistarsi; falsa per conseguenza la supposta necessità che la rappresentazione del tempo debba essere una forma *a priori*; gratuita quindi l'esistenza di questa forma; inesplicabile poi e inconcepibile, come si è detto a principio, che esista in noi la rappresentazione del tempo avanti che siasi da noi acquistata niun' idea di successione; contraddittorio che vi esista senza che se n'abbia da noi coscienza; assurdo che una tale rappresentazione in un esser finito, come noi siamo, sia assoluta e infinita, ridicolo finalmente che le percezioni nostre interiori dipendano dalla forma del tempo, e che niuna percezione o coscienza interiore si possa da noi avere se non è prima vestita di questa forma.

Distrutti i principj, sui quali Kant posa tutta la sua teoria dello spazio, del tempo e della sensibi-

lità pura, io non mi fermerò lungamente a combattere le conseguenze ch'ei ne ricava, le quali cadono per sè stesse.

La certezza della geometria, per esempio, non è punto appoggiata, com'ei pretende, alla forma subbiettiva dello spazio puro, nè la nozione medesima della linea e del punto da essa dipende. Se io considero in un corpo la lunghezza e la profondità, io ho l'idea del solido; se la sola lunghezza e larghezza, ho quella della superficie; se la lunghezza soltanto, ho l'idea della linea; se la sola estremità della lunghezza o della linea, ho quella del punto, senza pensare per alcun modo allo spazio puro. Anzi del punto geometrico io non posso nemmen formarmi vera idea positiva. Io non lo posso riguardare che come un limite, alla cognizione di cui pur non giugne che a forza di fare astrazione da ogni dimensione di profondità, di larghezza e di lunghezza.

Per simil modo nè la certezza della scienza dei numeri, nè l'idea stessa del numero è necessariamente fondata sul tempo. S'io farò vedere ad un fanciullo due frutti in una mano, ed uno nell'altra lasciandone a lui la scelta, ei correrà alla mano che ne ha due, e mostrerà così di conoscere che due son più di uno, senza pensare attualmente, nè aver forse giammai pensato al tempo.

Le distinzioni poi della materia e dello spirito, e le quistioni se la materia possa pensare, se l'anima sia materia, se Dio sia materia, sono tutt'altro che illusorie; e un materialista credo che ben molto si riderebbe di noi, se per combatterlo non avessimo altro argomento, fuorchè l'asserire con Kant che il materialismo posa sopra una base illusoria, facendo obbiettivo ciò che è puramente subbiettivo.

Falso è finalmente che lo spazio applicato agli oggetti sensibili non possa apparirci che pieno. Lo spazio interiore di una camera nuda e sgombra da

ogni corpo visibile, lo spazio fra la terra e il cielo in un giorno sereno, ci appajono perfettamente vôti, e un atto di riflessione all'esistenza dell'aria e della luce è necessario per conoscere che non son vôti perfettamente.

Ma passiamo oggimai ad esaminare la teoria dell'intelletto puro.

ARTICOLO II.

Esame della teoria dell' intelletto puro.

Dopo avere fin qui impiegata la sensibilità a cercare tutti gli oggetti, e a collocare gli uni fuori degli altri ne' diversi luoghi dello spazio, e gli uni dopo gli altri ne' diversi istanti del tempo, continuando Kant il suo poema o romanzo filosofico, chiama l'intelletto a classificarli e ordinarli fra loro, a legarli e organizzarli, a determinare le loro relazioni, a comporne in somma il mondo sensibile e la natura.

A ciò egli si serve delle sue dodici categorie di unità, pluralità e totalità; di affermazione, negazione e limitazione; di sostanza e accidente, causa ed effetto, azione e reazione; di possibilità e impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza, e de' suoi quattro concetti riflessivi identità e diversità, conformità e contrarietà, interiorità ed esteriorità, materia e forma.

Questi secondo Kant sono i concetti puri fondamentali, primitivi che forman l'essenza del nostro pensiero: son essi che uniscono e legano insieme la moltiplicità degli oggetti posti dalla sensibilità nello spazio e nel tempo; senza di essi niuna cognizione, niun pensiero sarebbe possibile.

Nè già, segue egli, venir ci possono dagli oggetti cui essi medesimi coordinano, legano, classificano e determinano; la prima cognizione li presuppone

egualmente che l'ultima, e non può aver luogo se non per essi: eglino adunque sono anteriori in noi alla cognizione di qualunque oggetto, sono leggi subbiettive e *a priori* del nostro intelletto, sono, del pari che lo spazio ed il tempo, pure forme della nostra facoltà di conoscere.

Da ciò consegue che, se noi giudichiamo uno il sole e molte le stelle, non è perchè veggiamo un sole soltanto, e veggiam molte stelle; ma perchè fra i tanti oggetti collocati dalla nostra sensibilità nello spazio piace all' intelletto di applicare la sua categoria dell'unità al sole piuttosto che alle stelle, e la categoria della pluralità alle stelle piuttosto che al sole. Per egual modo se giudichiam diafano il vetro e non diafano il ferro, non è perchè l'uno dà passaggio alla luce e l'altro lo nega; ma perchè l'intelletto a quello applica la categoria dell' affermazione, e a questo la categoria della negazione. Similmente da noi si giudica sostanza il sasso, e la sua figura rotonda o cubica un accidente, non perchè cambiandosi la figura il sasso tuttavia sussiste; ma perchè piace all' intelletto di dar la categoria di sostanza piuttosto al sasso che alla figura, e viceversa. Guai che più dicasi che la madre è causa, e il figlio è effetto, perchè questo nasce da quella! Sarebbe errore da Empirico. Un fedele Trascendentalista dee dire che tutto questo succede unicamente, perchè l'intelletto dà alla prima la categoria di causa, e al secondo quella di effetto; e dee esser pronto a sostenere che, se a qualche bizzarro intelletto piacesse il contrario, si vedrebbe il figlio diventar causa e la madre effetto.

In verità sì fatte stravaganze non si possono nè riferire, nè confutare seriamente. E pure Kant con queste stravaganze seriamente s'è lambiccato il cervello per fabbricare col suo intelletto puro tutto quanto il mondo sensibile; per dar le leggi a tutta la natura; e il suo fedele seguace e commentatore

Schulze non ha avuto ribrezzo di dir seriamente che la legislazione suprema della natura riposa in noi, e che l'intelletto nostro non cava le sue leggi dalla natura, ma che egli è quello che prescrive e dà alla natura le sue leggi.

Quella però, che fra tali stravaganze a me sembra la più inconcepibile, è come Kant abbià potuto persuadersi che queste categorie sieno in noi anteriori alla cognizione di qualunque oggetto, sieno le leggi subbiettive e *a priori* del nostro intelletto, ecc.

Come mai posso io avere in me stesso il concetto di unità e pluralità, senza aver mai non dico veduto, ma avuta nemmeno alla mente la rappresentazione nè di uno nè di più oggetti? come sapere che cosa sia l'avere o il non avere una data qualità prima d' avere l'idea nè di qualità nè di subbietto a cui essa appartenga? come conoscere la distinzione di sostanza ed accidente, di causa ed effetto, di azione e reazione, di possibilità, esistenza, necessità, contingenza, ecc., avanti di conoscere nessun oggetto in cui queste cose si possano o ravvisare o supporre?

Son leggi subbiettive, egli dice, del nostro intelletto, sono del pari che lo spazio ed il tempo pure forme della nostra facoltà di conoscere. Saranno: ei saprà ciò che intende per leggi subbiettive e per forme pure; ma dubito assai che possa intendere egli medesimo, come esistano in noi avanti la minima cognizione degli oggetti, a' quali necessariamente si riferiscono e da cui solamente possono ricavarsi.

Nè si può dire nemmeno ch'egli riguardi le categorie come semplici potenze che poi riducansi all'atto nell'acquistare la cognizion degli oggetti. Ei le riguarda come cose reali e realmente esistenti nell'intelletto avanti la cognizione d'alcuno oggetto; anzi dall' applicazione di queste medesime ei fa nascere e le immagini degli oggetti e gli oggetti

stessi. « Quando un concetto puro dell' intelletto è applicato a una forma pura della sensibilità, diviene, dice l'interprete di Kant, ciò che da esso appellasi *schema* o tipo primitivo. Lo *schematismo* adunque è l'atto risultante nella nostra cognizione dall'applicazione delle forme dell'intelletto puro a quelle della sensibilità pura. Quando tale applicazione si fa ad una cosa individua ne risulta un'immagine; questa immagine riferita ad una sensazione forma un oggetto.» Dove si scorge che la formazione delle immagini è tutta opera de' concetti puri dell'intelletto combinati colle forme pure della sensibilità anteriormente non solo a qualunque oggetto, ma eziandio a qualunque sensazione; poichè soltanto dal riferire le immagini alle sensazioni risultan gli oggetti.

Articolo III.

Esame della teoria della ragione pura.

La ragione pura secondo Kant non è altra cosa se non quella attività del nostro spirito che applica l'assoluto a'nostri concetti, e che perciò li modifica, e nuovi concetti ne forma. L' intelletto che applica le categorie agli oggetti sensibili ci ha dato dei concetti d'intuizione; la ragione pura ci dà in vece dei concetti di concetti; e questi concetti di concetti son quelli che da Kant si appellano *idee*.

Tre idee poi sopra tutto secondo lui si manifestano nell'esercizio trascendentale della ragione: 1.° quella dell'unità assoluta, dell'esser semplice.— *Idea psicologica*; 2.° quella della totalità assoluta, dell'universo. — *Idea cosmologica*; 3.° quella della causa e realità assoluta, Dio per gli uni, semplice meccanismo per gli altri. — *Idea teologica.*

Lascio da parte l'improprietà di riserbare il nome d'idea, che significa immagine, a cose appunto che non possono presentare nessuna immagine. Venendo

all'essenziale qui si scopre più che mai l'abuso che ha fatto Kant della sua ragione, pretendendo di poter concepir l'assoluto, vale a dire l'illimitato, l'infinito, e a piacer suo applicarlo a'concetti e formarne i concetti di concetti, formarne idee.

Tutti i filosofi, anzi pur tutti gli uomini hanno creduto e detto fin qui che l'assoluto è impenetrabile e inaccessibile all'umana mente; che noi possiamo avere idee positive degli oggetti finiti, perchè proporzionati alla limitazione della nostra facoltà di conoscere; ma che dell'infinito, dell'assoluto non abbiamo che idee negative, cioè, propriamente parlando, nessuna idea. Kant medesimo confessa che lo spazio infinito è troppo vasto alla nostra sensibilità, che il tempo infinito, come oggetto sfugge al nostro intendimento (benchè avesse detto a principio che le nostre rappresentazioni dello spazio e del tempo, come forme della sensibilità, erano per lor natura infinite); ma la ragione, segue poi egli, sdegna ogni limite, ella tende all'assoluto, ella abbraccia al di là d'ogni limite l'infinito.

Quanto non dovremmo noi ammirare il privilegio di Kant, se la sua ragione fosse arrivata dove niuna ragione umana è mai giunta finora! Ma abbiam noi a credere veramente che la sua ragione sia giunta a formarsi l'idea dell'assoluto? Egli stesso ne dà assai motivo di dubitarne.

Rispetto all'*idea psicologica* dell'unità assoluta, dell'esser semplice, egli chiama paralogismo il considerarla come una cosa realmente esistente in sè, il farne un'unità semplice materiale, o un'unità semplice spirituale, l'attribuirle la personalità, la mortalità o immortalità, ecc.

Ma il suo proprio essere conoscitore non l'ha egli riguardato sempre come una cosa realmente esistente in sè? non l'ha egli sempre considerato come un'unità semplice, sistematica, assoluta? E sarà dunque tutto questo in lui un puro paralogismo?

E se è così, perchè tanto poi affannarsi nella Critica della Ragione pratica per accertarne l'esistenza, la realità in sè, la facoltà di conoscere, di volere, d'agire, onde il dice fornito per sua propria essenza e natura? Chi non vede qui una manifesta incoerenza a'suoi stessi principj?

Oltrechè, s'egli avesse una vera idea dell' unità assoluta, non dovrebbe egli sapere, se il suo essere conoscitore è un'unità semplice materiale, o un'unità semplice spirituale, se è mortale o immortale? e potrebbe egli chiamare egualmente paralogismo il farne un'unità semplice spirituale, qual è realmente, come il farne un' unità semplice materiale, che è un'aperta contraddizione ne'termini, giacchè materia significa essenzialmente un esser composto, non già un esser semplice?

Da tutto questo parmi certamente poter conchiudere che a formarsi la vera idea dell'unità assoluta, come niuno fra gli uomini, così nè pur egli è per anche arrivato.

Rispetto all'*idea cosmologica* della totalità assoluta o dell'universo, ei comincia a premettere la contraddizione necessaria che v'ha tra la sensibilità e l'intelletto per una parte, a cui l' infinito è troppo vasto, e la ragione per l'altra a cui ogni limite è troppo angusto; indi conchiude che da un tale stato di cose, contraddittorio e necessario nell'essere conoscitore, risultano, quanto all'idea cosmologica, al concetto razionale dell'universo, le quattro antinomie, per cui si afferma nella tesi, e si nega nell' antitesi: 1.° che l'universo sia eterno rispetto al tempo, ed immenso rispetto allo spazio; 2.° che tutte le sostanze dell'universo sieno composte di parti semplici; 3.° che non tutto sia necessario nell' universo, ma vi sieno degli enti liberi; 4.° che esiste nell' universo un Essere assolutamente necessario, prima causa di tutte le cose: fra le quali tesi e antitesi poi soggiunge che la ragione specolativa non ha alcun mezzo di decidere.

Or io non veggo come nell' essere conoscitore; qual egli il suppone, possan nascere queste contraddizioni tra la sensibilità, l'intelletto e la ragione, e molto meno le quattro antinomie tra cui la ragione non abbia alcun mezzo di decidere.

L'essere conoscitore è uno; la sensibilità, l'intelletto e la ragione forma con esso una cosa sola; come può egli essere in contraddizione con sè medesimo? O egli ha, o non ha l'idea dell'assoluto. Se l'ha per mezzo della sua ragione, come può in lui far nascere contraddizione il non averla per mezzo della sensibilità e dell' intelletto? Son forse la sensibilità e l' intelletto due cose da lui separate?

Oltrechè non ha egli detto fin da principio che le rappresentazioni dello spazio e del tempo, come forme subbiettive della sua sensibilità, sono illimitate, infinite? Come mai l'infinito diventa ora alla sensibilità troppo vasto?

Di più: se l'idee dell' infinito, dell' assoluto son nella sua ragione, come mai la stessa ragione diventa inetta a poter decidere, se l'universo sia o non sia infinito rispetto allo spazio ed al tempo con tutte l'altre antinomie?

Più ancora: ei pretende che l'universo, quale si concepisce dall'essere conoscitore, sia tutto di sua creazione. Ora questo universo, ch'egli medesimo si è creato, non deve egli sapere come se l'ha creato, se finito o infinito rispetto allo spazio ed al tempo, se composto di parti semplici, se necessario o libero, se dipendente o no da un Ente necessario, prima causa di tutte le cose?

Come mai in un essere, che ha l'idea dell'assoluto, che si crea da sè medesimo l'universo, posson nascere intorno all'universo queste opinioni contraddittorie? Che se egli non ha così fatta idea, se l'universo ch'ei concepisce non è una sua creazione, allora è ben facile il vedere, come queste opinioni contraddittorie possano nascere; ma tutta la teoria di Kant in tal caso va a terra.

E qui io non so finir di maravigliarmi, come Kant, dichiarando che tra queste contraddittorie opinioni la ragione non ha alcun mezzo di decidere, che son tutte vane egualmente, che ciascuno dei combattenti per l'una o per l'altra delle contrarie tesi ha egual torto, abbia voluto aprire la strada allo scetticismo più pazzo in quell'opera stessa, in cui egli alla facoltà di conoscere attribuisce una forza ed estensione, che niun uom ragionevole ha mai sognato d'attribuirle.

Rispetto all'*idea teologica* della causa prima, di Dio non ha egli riguardo a spacciare apertamente che Dio per la ragione specolativa è un oggetto puramente ideale, che la sua reale esistenza colla ragione specolativa non può dimostrarsi, che le dimostrazioni date fin qui sono tutte vane e insussistenti; e ad aprire così il campo a tutti i delirj e sragionamenti degli Atei. Vero è ch'ei promette di sostituire nella Critica della ragione pratica una dimostrazione più sicura e più convincente; ma noi vedremo se la sua dimostrazione, tratta dalla ragione pratica, possa esser atta a convincere pienamente un uomo a cui egli abbia tolto tutte le dimostrazioni della ragione specolativa; e farem vedere in appresso, come, secondo i suoi stessi principj, la ragione specolativa ne somministri veramente una assai più certa e convincente e inespugnabile dimostrazione, ch'egli non ha saputo o voluto conoscere ed apprezzare.

ARTICOLO IV.

Esame della teoria della ragione pratica.

Kant qui comincia dall' asserire che la coscienza ci assicura della nostra propria esistenza; e in questo non v'ha contrasto. Ma aggiugne poi che se la vita dell'uomo non avesse altro scopo finale che il

sapere, s'ei stesse immobile sopra il mondo che osserva, ecc., la sua esistenza sarebbe un sogno ed una illusione continua; e che la facoltà di volere e d'agire, gli atti della sua volontà sono la sola prova indubitata della realità della sua esistenza.

Qui certamente io non m' opporrò che gli atti della nostra volontà non sieno una maggior prova della nostra esistenza; ma non veggo, perchè il solo atto del pensiero non ne sia una prova sufficientissima; nè perchè con quel solo la nostra esistenza sarebbe un sogno ed una illusione continua. Da ciò verrebbe, che l'essere conoscitore non cominciasse ad esser certo della sua esistenza, se non quando incomincia a volere; e siccome il volere vien dopo il conoscere, egli starebbe con tutte le sue cognizioni, Dio sa quanto, innanzi di sapere, o almen d'esser certo d'esistere. Ma quando io son consapevole de'miei pensieri, quando dico fra me medesimo: *io penso*, non è egli lo stesso che dire *io sono pensante*? E con ciò non comincio io dal dire *io sono, io esisto*? Perchè degg' io aspettar di volere per esser certo d'esistere, se ogni pensiero, ogni pur semplice sensazione di cui sia conscio a me medesimo, già pienamente me ne assicura?

Segue dicendo che l' essere conoscitore sente che la sua facoltà di volere è indipendente e spontanea; che è per sè stessa un principio attivo; che si determina da sè stessa, che insomma egli è libero: e in questo pure io convengo con lui. Ma la risposta ch'ei fa al sofismo « che essendo tutto ciò che accade nella natura prodotto da una causa, anche gli atti della volontà debbon essere necessariamente determinati da qualche causa » non so se possa appagare chi si vale di questo sofisma per combattere la libertà.

Kant risponde che la natura e tutto ciò che vi accade non sono che fenomeni; che causa ed effetto non sono leggi delle cose *in sè*, ma pure categorie,

puri concetti dell' intelletto; che per conseguenza non hanno punto che fare cogli atti della volontà, i quali sono d'un ordine totalmente diverso, perchè prodotti immediati di una cosa *in sè*.

Ma chi fa quell'obbiezione, dirà a Kant, ch' ei non sa che farsi de'suoi fenomeni e delle sue categorie, ch'ei riguarda la natura e le cose che vi accadono, e le cause che le producono, non come fenomeni, o come puri concetti dell'intelletto, ma come cose reali; per conseguenza ch' egli domanda una risposta diretta e adequata, non un vano sutterfugio e una fantastica evasione.

Una risposta diretta e adequata però mi sembra ch'egli avrebbe potuto dar facilmente (senza ricorrere a quel sutterfugio) con ciò che aveva premesso a principio. Imperocchè, se in noi medesimi noi sentiamo che la facoltà di volere è indipendente e spontanea, che è per sè stessa un principio attivo, che si determina da sè stessa, ne viene di conseguenza che la causa degli atti della volontà è la stessa volontà. Un principio, attivo per sè medesimo, è per sè medesimo la cagione dei propri atti, senza che questi debban essere necessariamente da altra causa determinati. Io voglio, perchè voglio e posso volere; che altra cagione degg' io aspettarmi?

Ma nell'atto che l' essere conoscitore, prosegue Kant, sente di esser libero, sente eziandio di aver nell'essenza medesima della sua coscienza delle regole per dirigere la sua volontà. — Due tendenze distinte ed opposte egli sente in sè stesso, l'una delle quali lo trae al ben essere, alla felicità, l'altra lo spinge al giusto, al buono, alla virtù; l'una gli grida: *Sii felice*; l'altra: *Sii virtuoso*.

In questo io vorrei che Kant s' opponesse; che quanto naturale e reale è in noi la tendenza al ben-essere, altrettanto lo fosse pur la tendenza alla virtù, che questa anzi avesse il primato ch' egli le attribuisce, che esistesse veramente in noi origina-

riamente quella voce interiore che ci comanda il giusto ed il buono, e che fosse da tutti ascoltata.

Ma il fatto pur troppo dimostra ch'ella è ascoltata da pochi; e poichè sarebbe impossibile che questa voce interiore, se fosse essenziale alla nostra natura, anteriore ad ogni cognizione, inseparabile dal nostro essere, necessaria, assoluta, com' egli pretende, non fosse intesa da tutti e sempre e immancabilmente; convien dire che in quei che la sentono, ella nasca da tutt'altro principio che dalla natura intima e dall'essenza del loro essere.

La cognizione adunque del giusto e del buono, che nasce dalla riflessione, non dalla natura, la cognizion del dovere che vien dallo stesso principio, è quella che desta in noi la voce interiore della coscienza. I dettami naturali anteriori ad ogni cognizione, i precetti assoluti, gl' imperativi categorici non sono che vane parole, che asserzioni gratuite, contraddette dal fatto.

Son anzi di più inconcepibili; giacchè io sfido ogni uom sensato a dirmi con verità, s' ei possa intendere, come indipendentemente da ogni cognizione del giusto e del buono, anzi prima d' averne acquistata veruna idea, veruna nozione, possa sentire in sè stesso una legge che gli comandi quel che non sa. *Ignoti nulla cupido*, disser gli antichi; e se ignota cosa non può essere oggetto di desiderio, molto meno il può essere di comando. Ed in vero come può la coscienza impormi di volere o d'eseguire una cosa, ignorando ella quello che mi comanda, ed io quello che voler debbo od eseguire? — Fa il giusto e il buono. — Questo giusto e questo buono che cosa è? — Non lo sappiamo nè tu nè io: ma tu dei farlo; ed io tel comando sotto pena d'arrossire a' tuoi proprj occhi. — Per verità sarebbe questa una foggia di legislazione del tutto nuova.

Pur questa, secondo Kant, è la legislazione supre-

ma che ogni uomo porta in sè stesso, e la sola che ei dee seguire, senza badare ad alcuna altra legge che possa altronde venirgli. « Poichè l'uomo, dice egli, è libero nella sua volontà, le leggi che ne regolan l'esercizio debbon esser fondate nell' uomo stesso. La ragione pratica in ogni essere ragionevole è la propria legislatrice. » E, quasi che non si fosse abbastanza espresso, continua a dire che « la legislazione d'ogni ragione individua deve esser tratta da lei medesima, non già da alcun oggetto esteriore. Non sarà dunque, ei prosegue, l'allettamento delle sensazioni piacevoli, nè quello del ben essere, non la considerazione della salute e dell' interesse dell'individuo nell'ordine delle cose naturali, non quello della salute e dell' interesse d' un certo numero d'individui, d'una famiglia, d'una nazione, ecc.; non sarà nemmeno l'interesse della propria perfezione, nemmeno l' ubbidienza ad una volontà soprannaturale; finalmente non sarà alcun oggetto fuori della ragione, e nemmeno alcun risultato de' suoi atti quello che formerà il principio fondamentale e formale della sua legislazione. Questo principio dovrà esser tale che non dipenda nè dalle circostanze, nè dalle inclinazioni, e non lasci luogo a presupporre altro principio da cui derivi. »

Con questo, addio amor di famiglia, amor di patria, amor della propria perfezione; addio ubbidienza o riguardi ad alcuna legislazione umana o divina. La mia legislazione non dipende che da me stesso; e il seguirla o non seguirla non dipende che dalla mia libera volontà. — E con queste massime stupisce Villers che la dottrina di Kant abbia sofferte e soffra numerose contraddizioni? che sia stata proibita da più governi, mal accolta quasi da tutti?

Ma per allontanar l'uomo vie più da qualunque ubbidienza alle legislazioni umane o divine, e da qualsivoglia riguardo ad altri fuorchè a sè stesso,

ci segue a dire: « La ragion pratica non prescriverà adunque nulla che tenda verso un fine qualunque fuori di lei. Tutto ciò ch'ella prescriverà, lo prescriverà ad un tal modo, perchè tale è l'essenza della ragione, ed ella cesserebbe d'esser ragione, se prescrivesse altramente. Questa verità può esprimersi nella seguente maniera: *La ragione debb'essere a sè medesima il proprio motivo ed il proprio scopo.»*

Ora a stabilire il più puro e pretto egoismo, che si può egli mai dire o immaginare di più? E pure l'espositore di Kant non ha difficoltà d'esclamare che, quando egli è ben penetrato da questo principio, ogni essere dotato di ragione acquista a' suoi occhi un'alta importanza, acquista il diritto irrefragabile di essere scopo a sè medesimo; che ogni pretensione d'assoggettarlo a fini perticolari (non importa se giusti o ingiusti), di abbassarlo alla condizione di mezzo sembragli l'iniquità più assurda.— Ecchè? Sarà dunque l'iniquità più assurda ad un ammalato il guarire per mezzo del medico, a chi è citato in giudizio il sostener le proprie ragioni per mezzo dell'avvocato, ad un possessore il coltivare i proprj fondi coll'ajuto de' contadini, a chiunque ha bisogno di casa, o di masserizie, o di scarpe, o di vesti il servirsi de'muratori, o de' fabbri, o dei calzolai, o de'sarti per procurarsele?

Ma egli continua a dire che l'applicazione d'un tal principio ha luogo per qualunque persona dotata di ragione, e così le assicura l'indipendenza, la consistenza personale, la spontaneità, senza di cui sarebbe degradata dallo stato di essere ragionevole. Questa legge poi di eguaglianza e d'indipendenza razionale, secondo esso e Kant, è contenuta nella seguente formola: *Riguarda costantemente e senza eccezione l'essere ragionevole, come fine a sè medesimo, non come mezzo per altri.*

Modifica però alcun poco in appresso questa formola *costante e senza eccezione*, perocchè dice che,

se l'Essere ragionevole fosse destinato a vivere e ad agir solo, gli basterebbe di non prescrivere alla sua ragione altro fine che sè medesimo; ma destinato a vivere, ad agire, ad esercitare una certa influenza fra i suoi simili, dee pur avere attivamente ad essi riguardo.

Ma l'essere ragionevole immaginato da Kant, come sa egli d'essere destinato a vivere, ad agire, ad esercitare una certa influenza fra i suoi simili? E chi son questi suoi simili? Per lui tutto quello che è fuor di lui stesso non è che illusione; tutti gli oggetti del mondo, e sensibile e intelligibile, non son che fantasimi creati da lui medesimo; fuor della propria esistenza ei non sa l'esistenza di verun'altra cosa: per chi deve egli dunque aver riguardo attivamente?

E quale è poi questo riguardo attivo ch'ei debbe avere a'suoi simili? « Dee lor concedere i medesimi diritti, la medesima indipendenza ch'egli ha per giugnere a' loro fini individui; ed il precetto della ragione in questo caso si esprimerà a questo modo: *Opera in guisa che il motivo prossimo della tua volontà possa divenire una regola universale nella legislazione di tutti gli esseri ragionevoli.* »

Il riguardo attivo adunque ch'ei debbe avere ai suoi simili si riduce tutto ad operare in guisa che il motivo prossimo della sua volontà, che nessun conosce, possa divenire una regola universale per tutti gli esseri ragionevoli che non sa pure se esistano.

Pur questi soli, secondo Kant, sono i due precetti, le due formole che debbon in pratica regolare tutta la nostra condotta: e Villers, estatico della loro sublimità e fecondità, esclama con enfasi: « Questi due precetti assoluti, che costituiscon l'essenza di ogni ragione pratica, sono i principj de' principj, i principj primi e fondamentali d'una legislazione morale fondata sopra la ragione; » e segue dicendo che Kant ha nominato questi precetti per l'autorità

irrevocabile e senza restrizione con cui si stabiliscono da sè stessi l'*Imperativo categorico della coscienza* (titolo, non può negarsi, imponente e soprattutto ben lungo); che nella sommissione a questo imperativo consiste la *moralità* dell'uomo, e nel sentimento ch' egli vi si sommette liberamente consiste la sua *dignità*, che da queste due leggi supreme derivano tutte le leggi particolari d' una morale razionale, che da queste medesime leggi supreme i precetti secondari e subordinati, su cui si fondano alcuni edifizj particolari di morale, ricevano una validità ed una purità tutta nuova.

E qui: discendendo agli esempi, incomincia dal precetto dell'amor di sè, il qual dice: « Preso in sè stesso comanda indefinitamente la ricerca di tutto ciò che ne può esser piacevole; ma si trova da queste due leggi modificato in questa guisa: *Fà tutto ciò che ti ordina l'amor di te stesso, purchè tu non facci servire di mezzo a' tuoi fini un esser ragionevole, e purchè il tuo desiderio possa divenire una legge universale che valga per tutti gli Esseri dotati di ragione.* »

Ma che foggia di modificazione è questa mai? Perchè, se l'amor di me stesso mi ordina di procurarmi un onesto vantaggio, o un lecito alleviamento alla fatica, al dolore, alla noja, non poss'io valermi del soccorso d'un mio simile come di mezzo per ottenerlo più facilmente? o perchè, avanti di dar luogo ad alcun desiderio, debbo io fantasticare se il mio desiderio possa divenire una legge universale per tutti gli esseri dotati di ragione?

« Il principio Stoico, segue egli, del perfezionare sè stesso, modificato dalla legislazione suprema dell'Imperativo categorico. si presenta così: *Ricerca la tua perfezione individua, ma senza abbassare per questo fine alcun altro uomo, senza far servire alcun essere ragionevole di mezzo all' adempimento delle tue mire.* »

Per verità quì non veggo come, cercando la mia perfezione, possa io abbassar verun altro, se non andandogli innanzi nella perfezione medesima; e questo non so come dalla ragione mi debba esser vietato. Rispetto poi all'altra parte, se a meglio perfezionare me stesso nella sapienza e nella virtù, in cui tutta riponevan gli Stoici la loro perfezione, io ho bisogno delle istituzioni o de'consigli, o degli ajuti altrui, perchè non degg' io servirmi di questi mezzi?

« Il precetto de'cristiani, continua egli, altronde sì bello, sì convenevole all'uomo: *Non fare al tuo prossimo se non ciò che vorresti che a te fosse fatto*, si collega in questa guisa col precetto supremo della ragione: *Non desiderare per te e pel tuo prossimo che gli oggetti, i quali possono convenire nella legislazione universale di tutti gli esseri ragionevoli.* »

Lascio che il precetto ch'egli fa privativo de'cristiani, da essi è chiamato precetto naturale o comune a tutti gli uomini; e che laddove questo dice *non fare*, il precetto supremo della ragione, a cui egli il collega, si scambia col *non desiderare*. Ma chi mai in pratica si determinerebbe a fare o desiderare alcuna cosa pel suo prossimo, qualor dovesse esaminar prima, se ciò ch'egli deve fare o desiderare possa convenire nella legislazione universale di tutti gli esseri ragionevoli?

E questo chiamasi rettilicare, sanzionare, subordinare praticamente le massime morali ai precetti della ragione?

Tornando alle due tendenze ch'ei chiama contraddittorie, l'una delle quali inclina l'uomo al ben essere ed alla felicità, l'altro lo spinge al dovere ed alla virtù, « Questi due principj estremi, egli dice, durante il corso della vita dell'uomo si trovano quasi sempre in opposizione, dimanierachè fare il proprio dovere ed esser felice sono troppo sovente due cose assai diverse. »

Ma io non veggo in primo luogo, perchè quelle due tendenze abbiansi a dire contraddittorie. Qual contraddizione v' ha egli mai che un uomo tenda all'esatto adempimento de' suoi doveri e alla virtù, e nel medesimo tempo cerchi di serbarsi tranquillo e contento, nel che è riposta la vera felicità, e procacci onestamente ciò che alla sua tranquillità e contentezza può maggiormente contribuire?

Riguardo al fatto io concederò che assai volte (non quasi sempre) il fare il proprio dovere e l'esser felice non si combinano, se per esser felice intendasi l'abbondare de'beni esteriori della fortuna. Ma se per felicità intendasi, come intender si deve principalmente, il godimento della tranquillità e della contentezza dell'animo; chi è che possa vivere più tranquillo e contento, e per conseguenza felice, di chi fa il proprio dovere? Qual bisogno per conseguenza che fra il dovere e la felicità interpongasi, com'ei pretende, nè la coscienza, nè altri per conciliarli, quasi fossero tra lor nemici?

Questa voce della coscienza ne dice, secondo Kant, « *l'uomo non è degno della felicità, se non in quanto fa il suo dovere, e che l'uom vizioso è degno invece di pena.* »

La massima è giusta, e questa massima non può non essere adottata da ogni uom ragionevole. Ma per comprendere questa massima e per sentirne il valore conviene prima aver nozione di felicità, di dovere, di vizio, di pena e della convenienza che passa tra la felicità e il dovere, tra il vizio e la pena. Non può dunque la coscienza ripeterci questa massima, se non dopo averla appresa dalla ragione, e la ragione non può saperla e dettarla essa medesima, se non dopo avere per mezzo della riflessione acquistate le nozioni suddette. Non è dunque una massima che esista originalmente nella coscienza, come suppone Kant, e anteriormente ad ogni cognizione, ma una massima acquistata per via della

riflessione: e il dire che questa è legge inalterabile, impressa nella realità del nostro essere; che è la nostra stessa ragione pratica in quanto esprime le sue proprie affezioni; che il veder la virtù felice e il vizio infelice è un bisogno invincibile della nostra ragione pratica, o significa che noi siam convinti e persuasi di questa massima, perchè la riflessione e la ragione ce ne dimostrano la verità e la giustezza, o è un dir nulla con molte parole.

« Con tutto ciò, segue egli, questa viva legge della mia coscienza è quasi sempre smentita nel mondo sensibile e fenomenale che è nello spazio e nel tempo, in questo mondo ov' io abito fra due istanti che chiamo la nascita e la morte. Io son dunque costretto ad adottare che l'essere ragionevole, uscendo dal mondo fenomenale, troverà in quello delle cose, in sè la virtù e la felicità riunite, vale a dire che l'essere ragionevole è immortale, e dopo questa vita fenomenale saravvene una altra, dove egli troverà il premio della sua virtù nella felicità. »

Questo è uno degli argomenti di cui noi pure ci serviamo per comprovar l'immortalità dell'anima. Ma noi appoggiamo principalmente quest'argomento alla giustizia e bontà di Dio (di cui per altri argomenti dimostriam l'esistenza), dicendo esser troppo conveniente a questa giustizia e bontà infinita, che, non essendo in questo mondo abbastanza premiata la virtù e punito il vizio, e avvenendo anzi talvolta il contrario, aver debbano e l'una e l'altro il dovuto premio o castigo in un altro mondo.

Ma Kant, oltrechè in alcun modo non può valersi di questo appoggio, poichè anzi a quest'unico argomento egli appoggia la dimostrazione medesima dell'esistenza di Dio, che dichiara impossibile a dimostrarsi per altro mezzo, non so quanto fondamento nemmen altronde far possa co' suoi principj sopra di questo argomento per dimostrar l'immortalità dell'essere ragionevole.

Ei premette che nel mondo sensibile e fenomenale la legge della coscienza, che assegna la felicità alla virtù e la pena al vizio, è quasi sempre smentita dal fatto. Ora l'essere ragionevole da lui supposto come sa egli che questa legge dalla sua coscienza in questo mondo sensibile sia dal fatto smentita? Per lui questo mondo fenomenale non è altro che illusione, niun oggetto reale per lui esiste fuor di lui stesso; virtù e vizio, felicità e infelicità non sono per lui che puri concetti del suo intendimento, a cui nulla di reale fuori di lui corrisponde. Or qual è questo fatto che agli occhi suoi smentisce la legge della sua coscienza? Ei può concepire infelice ogni virtù e felice ogni vizio; ma questo sarà una sua immaginazione, non una realità. E qual fondamento può egli appoggiarvi? Come conchiuder da questo che, uscendo dal mondo fenomenale, ei debba trovare in quello delle cose, in sè la virtù e la felicità riunite?

Ma questo mondo medesimo delle cose in sè come sa egli che esista? Egli è conscio della propria esistenza e non più. Kant ha detto più addietro nella Teoria dell' intelletto puro, che lo stato delle cose in sè ci è totalmente ignoto; noi pensiamo soltanto che vi sia qualche cosa, e che le nostre rappresentazioni fenomenali posino sopra un fondo reale, ma che questo pure non è che un concetto del nostro intendimento, non è che una applicazione della nostra categoria di causalità che ci porta a supporre una causa da per tutto, ove ci si rappresenta un effetto. Or come può egli esser costretto a conchiudere che da questo mondo fenomenale, in cui sa di esistere, debba passare un giorno nel mondo delle cose in sè, dalla cui esistenza non ha altro argomento che la sua categoria di causalità, la sua supposizione?

Egli ha un bel dire che se ciò non fosse, i risultati immediati della più profonda realità del suo

essere sarebber menzogne, che il suo essere medesimo sarebbe una menzogna, che la sua esistenza sarebbe una contraddizione cotinua, assurda, inesplicabile, che sarebbe falso ch'egli esistesse. Tutta questa è mera declamazione, la quale non prova nulla.

Ma quello che segue appresso è qualche cosa di peggio che mera declamazione. « Se ciò non fosse, egli dice, perchè l'uomo dovrebbe egli sopportare una vita, dove nulla corrisponde al bisogno della sua coesistenza? una vita, dove la felicità e la virtù, ch'ei vede unite nella sua idea, son così spesso disunite nel fatto? Il suicidio diverrebbe per la metà del genere umano un ricorso indispensabile. »

Buon per noi che nè tutto l'uman genere, nè la metà ha certamente adottata la filosofia di Kant; perocchè temerei che la più parte, o tosto o tardi, avvedendosi della debolezza di quel suo argomento per dimostrare che uscendo dal mondo fenomenale troveremo in quello delle cose in sè, la virtù e la felicità riunite, crederebbe indispensabile il disperato ricorso al suicidio.

Sebbene come può egli ad un seguace di Kant cadere in mente il suicidio come ricorso indispensabile per sottrarsi ad una vita ove la felicità e la virtù unite nella sua idea son disunite nel fatto? Per lui abbiam dimostrato che non posson esser disunite se non nell'idea, eccetto che egli medesimo si senta ben virtuoso, ed al tempo stesso ben infelice, il che sarebbe una vera disgrazia. Ma in questo medesimo caso la sua virtù non saprebbe ella suggerirgli altro rimedio? E perchè ricorrere al suicidio? Che potrebbe egli mai col suicidio proporsi di ottenere? D'annichilare sè stesso? Nol credo. Di passare da questa ad altra vita migliore? Ma per ipotesi ei non ricorrerebbe al suicidio, se non qualor fosse persuaso di non poter da questa passare a miglior vita. Che dunque potrebbe egli proporsi?

E poi che realità può avere per lui nè la morte naturale, nè la spontanea? La nascita e la morte non son esse per lui pure e semplici apparenze e puri concetti del suo intendimento? Che razza di ricorso sarebbe questo dunque per essolui, o che prò aspettar si potrebbe dal ricorrere ad un concetto? Ma di questo non più, giacchè egli esclude il caso d'un tal ricorso, escludendo quello di poter dubitare che dopo questa vita fenomenale abbia ad esservene un'altra, in cui trovi il premio della sua virtù nella felicità.

« E, come dice egli, dubitar che ciò sia? Uno stato, dove la presente contraddizione fra la virtù e la felicità si troverà conciliata; una vita reale, ove per conseguenza l'essere ragionevole non sarà più sottomesso alle forme subbiettive d'estensione, di durata, di causalità, d'esistenza, ecc.; la certezza d'un tale stato e d'una tal vita, la ricompensa dovuta al giusto, la punizione dovuta al malvagio, sono il risultato immediato del sentimento della mia vita e dei sentimenti morali che in questo sono essenzialmente compresi, son cose che mi son date immediatamente quando io discendo nel più intimo del mio essere, ove mi trovo tutto insieme obbietto e subbietto, e dove non interpongo fra me e me tutto il giuoco e il meccanismo della mia cognizione. In questo santuario del mio essere io trovo la necessità di premio e di pena; dunque la necessità di un giudice. Io vi trovo una voce più possente delle mie inclinazioni che ordina il giusto e il buono. Questo tipo del giusto e del buono mi è dato: vi ha dunque una giustizia e una bontà assoluta in sè. La ragion pratica, che è la realità della realità, è invariabile: v' ha dunque una ragione suprema, universale, infinita che si manifesta a tutti, che annunzia a tutti le medesime leggi. Questa ragione suprema, questa giustizia e questa bontà assoluta, questo giudice rimuneratore della virtù, è

DIO. Dio m'è dato nel segreto della mia vita: e si manifesta in me per l'imperativo della mia coscienza; ei si rivela per mezzo della virtù. »

Ecco tutta la Kantiana dimostrazione dell'esistenza di Dio ch'io ho voluto ripetere distesamente, perchè in essa ognun ammiri un caso rarissimo in Logica ad avvenire, di dover, concedendo le conseguenze, negar tutti quanti gli antecedenti.

Io concedo adunque la necessità di premio e di pena in un'altra vita, e quindi la necessità di un giudice; ma ho già dimostrato che la cognizione di questa necessità viene dalla riflessione e dal raziocinio, non da un dettame originario della coscienza.

Concedo che vi ha una giustizia e una bontà assoluta, e in sè: ma perchè so altronde che vi ha un Dio, e che questo Dio necessariamente debb' essere giusto e buono; non perchè trovi originariamente nel santuario del mio essere una voce più possente delle mie inclinazioni che m' ordini il giusto e il buono, e perchè questo tipo del giusto e del buono originariamente mi sia dato.

Concedo che vi ha una ragione suprema, universale, infinita: ma perchè quel Dio, di cui altronde so l'esistenza, conosco che necessariamente debb' essere sapientissimo; non perchè la ragion pratica sia la realità delle realità, perchè sia invariabile, perchè sia la stessa presso tutti gli esseri ragionevoli, constandomi anzi dalla esperienza tutto il contrario.

Concedo finalmente che vi è Dio: ma perchè ho prove indubitabili della sua esistenza; non perchè egli mi sia dato nel segreto della mia propria vita che non significa nulla, nè perchè in me si manifesti per l'imperativo originario della mia coscienza, imperativo che non esiste.

Ma se Kant sentiva la necessità, che sente ogni uomo ragionevole, di riconoscere l'esistenza di Dio, a che perdersi in tanti arzigogoli per dimostrarla, quando, secondo i suoi stessi principj, ne aveva una

dimostrazione prontissima, e quanto semplice e chiara, altrettanto certa e invincibile?

Non ammette egli, ciò che nessuno può porre in dubbio, che l'essere ragionevole è certissimo della propria esistenza? Or s'egli esiste, non deve egli o esistere ab eterno da sè medesimo, o aver ricevuto l'esistenza da altri? Ma se esistesse ab eterno per sè medesimo, non dovrebbe egli, siccome è conscio della sua esistenza, così esser conscio che esiste per sè medesimo e che esiste da tutta l'eternità? E poichè egli di ciò non è conscio, anzi è conscio del contrario, non vien egli di necessaria conseguenza che dunque ha avuto l'esistenza da altri? E questi altri non debbon eglino parimente o esistere per sè medesimi o aver avuto da altrui l'esistenza? Così progredendo non è egli manifesto che dee giugnersi finalmente ad un Essere, il qual esista per sè medesimo, e sia il principio dell'esistenza di tutti gli altri? L'essere ragionevole, che è certissimo dell'effetto, cioè della propria esistenza, non procedente da lui, ma da altri, come non deve egli esser certo parimente dalla esistenza di una causa prima, causa necessaria, causa esistente in sè e per sè, senza la quale sarebbe impossibile ch'egli medesimo esistesse?

Oh qui entra la categoria di causalità, che è un puro concetto dell' intelletto. Sia quanto gli piace la causalità un concetto puro dell'intelletto, quando si tratta di cause e di effetti estrinseci all'essere conoscitori, i quali egli riguarda tutti quanti come pure apparenze, come fenomeni senza realità, come illusioni. Ma qui si tratta di un effetto realissimo, qual è la sua propria esistenza, che anzi riguarda come la realità delle realità: e come dunque può dubitare che un effetto sì reale abbia una causa reale, se, non esistendo questa, non potrebbe nemmeno esistere la realità dell'effetto?

Io poi mi maraviglio tanto più come Kant non abbia adottato questa dimostrazione sì chiara e sì

certa, quando egli era già stato posto in sulla strada che ad essa guida, dalla prova Leibniziana, ch'egli medesimo riferisce nella critica della Ragione pura, ma da cui poscia ha voluto declinare a bello studio.

Ecco in qual guisa l'espositore della dottrina di Kant riporta si fatta prova, e in qual guisa poi vi risponde:

« Qualche cosa esiste : se non altro esisto io e « le mie sensazioni. Ma queste sensazioni mi danno « la cognizione d'un mondo in cui tutto ciò che « esiste è accidentale, variabile, dove tutto è pro« dotto da una causa. Niuna esistenza che a me si « manifesta è necessaria, nemmeno la mia, nè quella « delle mie sensazioni; perciocchè io potrei non « esistere : v'è stato un tempo, nel quale io non « esisteva; ve ne sarà un altro nel quale non esisterò « più : altrettanto dico di tutte le cose accidentali che « compongono il mondo, il quale, non essendo che la « somma di tutte queste cose accidentali, è acciden« tale egli stesso e non necessario. Ma poichè qualche « cosa esiste, convien bene che qualche cosa esista « necessariamente. Altronde, poichè tutto ciò che esi« ste nel mondo dee avere una causa, convien bene « che anche il mondo intero ne abbia una, e che « salendo di causa in causa s'arrivi finalmente ad « una causa che sia prima ed assoluta. »

« Questa prova, ei soggiunse, della necessità che esista una sostanza assoluta ed una causa prima fondata sulle considerazioni del mondo, ove tutto è accidentale e prodotto da una causa, si chiama la prova cosmologica dell'esistenza di Dio. Ella è stata adottata dalla scuola Leibniziana. »

« Ma essa cade, segue egli, tostochè uno si colloca nel punto di vista trascendentale, dove si riconosce che il mondo non è che un fenomeno e non già una realità in sè ; che accidente, sostanza, causalità non sono che forme subbiettive del nostro intelletto, leggi della nostra maniera di concepire

L'ab. di Condillac, nel suo Trattato delle sensazioni, dopo aver dimostrato che la sua statua animata, qualora fosse determinata al solo odorato, o al solo udito o alla sola vista o al solo gusto, mai non potrebbe con alcuno di questi sensi, nè separati nè uniti, arrivare a conoscere l'esistenza nè del proprio corpo, nè degli altri corpi esteriori, dimostra poi come vi arriverebbe col tatto per la sensazione di solidità e di resistenza che proverebbe applicando la mano ora a varie parti del proprio corpo, ed ora a' corpi che sono fuori di lei.

Ma una cosa in quella sua dimostrazione egli ha tralasciato, per cui lungamente io sono stato in dubbio, se alla scoperta dell'esistenza de' corpi il solo tatto potesse bastare.

Egli non parla mai di ostacolo che la sua statua incontri, nè di forza che faccia per superarlo, nè di accorgimento dell'opposizione che ne riceve, e dell' inutilità de' suoi sforzi per vincere tale opposizione. Ei suppone che la sua statua applichi semplicemente la mano ora a sè stessa, ora ad altri corpi, e mostra di credere che la sensazione di resistenza o solidità procedente da questa semplice applicazione, sia sufficiente a dar corpo alle sue modificazioni, e che il sentire che, quando con una mano tocca una parte di sè medesima, l'*io* si risponde dall'una all'altra, e quando tocca un corpo estrinseco non si risponde, debba condurla senza altro a distinguere il proprio corpo da' corpi esteriori.

Ma, finchè la statua applica semplicemente la mano a sè stessa o ad altri, non mi parea che quella sensazione di tatto potesse avere per lei maggior corpo di qualunque altra sua sensazione. Non sapendo ella di toccar cosa alcuna, anzi pur non sapendo nemmeno di aver tatto, sembravami che dovesse provare in sè una modificazione che avesse a riguardare come tutta sua propria, in quella guisa

che farebbe con un odore, o un colore, od un suono; nè questa sua modificazione potesse condurla a inferir l'esistenza di cosa alcuna fuori di sè. L'*io* che si risponde, quand'ella tocca sè stessa, e nega risposta allorchè tocca tutt'altro, pur non parevami che una poetica immaginazione. Avrà tutt'al più, diceva io, due sensazioni nel primo caso; una n'avrà nel secondo, ma senza idearsi che quelle vengano da due parti del proprio corpo che non sa ancora di avere, nè che questa venga da un corpo esterno di cui non ha ancora potuto sospettar l'esistenza.

Per queste ragioni io credeva che a conoscere la esistenza de' corpi il tatto avesse mestieri pur del soccorso degli altri sensi. Ma nel 1794, mentre in questa ricerca io m'era più di proposito occupato, parvemi che, aggiugnendo alla sensazione di resistenza o solidità il sentimento della opposizione sopraccennato, anche il solo tatto bastar potesse a far che la statua incominciasse a sospettare, indi ad assicurarsi dell'esistenza de' corpi cui dalla semplice sensazione summentovata non avea potuto argomentare.

« La statua, diss' io, allora comincerà a sospettare che esista qualche cosa fuori di lei, quando sentirà l'opposizione che i corpi le fanno, quando, dopo essersi mossa in un luogo liberamente, o avere liberamente steso il braccio e la mano, incontrerà improvvisamente un ostacolo che le vieti d'andar più oltre, o di stendere il braccio e la mano più innanzi quando, provandosi a vincere questo ostacolo, vedrà di non poter superarlo. Il sentimento di una tale opposizione al libero esercizio de' suoi voleri e de' suoi moti si è quello che prima d'ogni altra cosa dee infonderle il sospetto che ciò che a lei contrasta sia fuor di lei e da lei diverso; non potendo ella attribuire a sè medesima, o riguardar come identico con essolei ciò che si oppone a' suoi voleri, e che ella anzi fa ogni sforzo per vincere

senza poter riuscirne. Questo sospetto diverrà poi certezza a misura che, incontrando novelli ostacoli, l'attenzion sua si sentirà determinata a cercare di riconoscerli, e con queste ricerche riuscirà a scoprire la loro posizione, la loro figura, la lor grandezza, la maggiore o minore lor consistenza, e le altre qualità che si scopron col tatto. La diversa sensazione che avrà toccando sè stessa, e toccando i corpi esteriori le farà allora distinguere ciò che appartiene al proprio corpo, e ciò che spetta a tutt'altri. E siccome il sentimento dell'opposizione o del contrasto è preceduto sempre dalla sensazione di semplice tatto; così per accorgersi della presenza d'un corpo non sarà allora più necessario il premerlo onde sentirne l'opposizione, ma basterà il toccarlo semplicemente, onde averne la comune sensazione di tatto. »

Queste ch'io diedi come semplici congetture (1), ho avuto poi il piacere di veder pienamente confermate in una dotta dissertazione di Destutt-Tracy, impressa nel tomo III delle Memorie dell' Istituto Nazionale di Francia, spettanti alle scienze morali e politiche (2), nella quale egli mostra che al medesimo sentimento dell'opposizione noi dobbiamo la cognizione de' corpi.

Ma, al tempo stesso che questo sentimento serve a farci conoscere l'esistenza de' corpi, non ci offre egli spontaneamente una prova evidentissima della realità d'una tale esistenza? E come mai potè Kant non sentire tutta la forza di questa prova, egli che più d'ogni altro da' suoi principj era guidato a dovere e sentirla e riconoscerla?

In mezzo al suo universale scetticismo egli am-

---

(1) *Congetture intorno al mondo con cui si scopre dall'anima l'esistenza de' corpi*, vol. IV delle Istituzioni di Logica, ecc. Milano presso Marelli, 1794.

(2) Parigi presso Baudouin. An. IX. 1801.

mette, siccome abbiamo veduto, che ognuno di noi è certo della propria sua esistenza. E a che appoggia egli questa certezza? Alla ragione giustissima (benchè non unica) che ognuno è consapevole a sè medesimo delle sue proprie azioni; e come sarebbe contraddizione che esistesse l'azione senza l'agente, così dalla coscienza delle sue azioni ognuno ha l'immediata certezza che come autore di esse egli esiste.

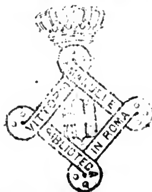
Ma in quel modo che noi siam conscj delle azioni che facciamo noi medesimi, non siam noi conscj altresì delle azioni che tutto giorno, che ad ogni momento soffriamo dagli altri? Quelle azioni singolarmente che contrastano a' nostri voleri, che siam costretti a soffrire nostro malgrado, possiam noi dubitare che non ci vengano da oggetti esistenti fuori di noi e da noi diversi? Io mi sforzo di stendere un braccio; un ostacolo me lo ferma: mi sforzo d'alzarlo, un legame me lo trattiene; un prigioniere vorrebbe uscir dalla carcere, trova l'inesorabil porta che glielo vieta: un delinquente ripugna a sottomettersi alla giustizia vendicatrice, fugge da chi lo insegue, lotta con chi l'arresta, fa ogni sforzo onde sottrarsi a chi vuol condurlo tra quelle mura ch'egli detesta e paventa; ma a suo dispetto si sente là strascinato a viva forza. Chi mai in simili casi può dubitare che esistan gli oggetti da cui è forzato a soffrire azioni così contrarie a' suoi voleri? Ma i casi, ne' quali da noi si sente l'azione degli oggetti esteriori sopra di noi, sono infiniti e continui. E questi, per la stessa ragione che non può esistere l'azione senza l'agente, non sono eglino altrettante certissime prove che siffatti oggetti esistono realmente? E come mai potè Kant ignorare o dissimulare una verità che da' suoi stessi principj sì evidentemente e spontaneamente nasceva?

In qual guisa poi dall'azione di questi oggetti

derivino in noi tutte le sensazioni e percezioni, e da esse le nozioni e l'idee, io non mi fermerò a dimostrarlo; giacchè estesamente l'han dimostrato Locke e Condillac, e molti altri illustri metafisici, nè v' ha oggimai più filosofo o mezzanamente pure iniziato ne' principj filosofici che l'ignori.

Conchiudiamo pertanto che i corpi esitono veramente; che la loro esistenza è conosciuta da noi con certezza; che dalle loro impressioni sui nostri organi, o esterni o interni, hanno origine tutte le nostre sensazioni e percezioni, tutte le nostre idee o nozioni; che per conseguenza la filosofia sperimentale è appoggiata a fondamenti solidi e reali; ch'ella sola è la filosofia: e che la filosofia trascendentale di Kant non può aver luogo che nella regione de' sogni e delle chimere.

FINE DEL QUARTO ED ULTIMO VOLUME.



INDICE

DELLE MATERIE

CONTENUTE NEL QUARTO VOLUME



PARTE PRIMA

PARTE SECONDA